لا يندرج تحت شيء من المقولات لان علم الممكن هو العلم الواجب وعلمه نفس ذاته فاحفظه
فانه من مزلة الاقدام فاعترفوا بتحديده اي كل فرقة من فرقتي المتكلمين والحكماء صاروا
فرقة فرقة في بداهة العلم ونظريته فبعضهم ذهبوا الى انه بديهي سليس فيه سر الظلمة ولهذا
يفتقر الى التنبيه لا لخفائه بل لضعف المدرك وبعضهم الى انه نظري فالقائلون
بالنظرية افترقوا فرقتين فرقة الى انه نظري لا يمكن تحديده انما طريق معرفته القسمة و
المثال وفرقة الى انه يمكن تحديده فذكروا في تحديده حدودا واعترفوا بعدم الكتابة
الاكتناه بكنهه رسد من يقال لا يمكنه الوصف اي لا يبلغ كنهه يعني جاهدوا اي تحقيق ماهية
العلم والجواب تفتيح جوهر ذاته فلم يتيسر لهم ما شاءوا واي اعترفوا بان تفتيح حقيقته الا
الادراك عسير جدا فهذا التعسر اما التعسر الامتياز بين الذاتي والعرضي واما لتعسر
الادراك بسبب بلوغه اقصى مراتب الوضوح وفسروه اي كل من القائلين بالبداهة
والنظرية فسر العلم اما القائلون بالنظرية فمنهم من ذهب الى تيسره فسره بالقسمة
والمثال ومن ذهب الى تيسره فسره بحد او رسم بما زعموه مميزا اي بصفة زعم
كل واحد من تلك الفرق انها مميزة وتوضحه من عرشنيد اي شنيد محل النزاع
وتنقيح اي تنقيح حريم الخلاف التشنيد برافراشتن التنقيح باكيزه كردن
فان الرازي استدل على بداهة العلم المطلق وابن الحاجب ادعى عدم [illegible]

الفرق كون الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق للواقع او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت [illegible] الاعتقاد جازم مطابق ثابت والمثال كما [illegible] العلم بان الواحد نصف الاثنين ١٢

[illegible]

العلم الخاص والغزالي زعم تعسر تحديد ذلك الخاص والقائلون بتيسر تحديده بعضهم
عرفوه بما يشمل جميع اقسام العلم وبعضهم بما يتناول قسما دون قسم وهذا بعيد من شان
العقلاء وينبغي له اولا ان يثبتوا محل النزاع لمعنى من المعاني فتنازعوا بان يقول فريق
انه بديهي والاخر انه نظري يتعسر تحديده وفريق انه نظري يتيسر تحديده لا ان يخبطوا فاحد
يقول المعنى انه بديهي والاخر لمعنى انه نظري عسر تحديده والثالث لمعنى ثالث انه نظري
يتيسر تعريفه وينبغي لهم ان يثبتوا محل النزاع لكنه العلم او وجهه ولا ان يخلطوا فبعضهم من
كلام القائلين بالبداهة بداهة كنه العلم ووجهه مطلقا ومن كلام الزاعمين بالنظرية
مع التعسر عدم بداهة كنه العلم ووجهه مطلقا رسما كان او حدا ومن كلام الذاهبين
الى النظرية مع التعسر تيسر تحديده بالرسوم فقط كما سنبينه اي نبين هذا الاختلاف
والخلط والخبط الذي وقع من عدم الضبط مع ماله وما عليه بشرح وبسط في الخاتمة
ان شاء الله تعالى والحق ان العلم بمعنى المصدر امر انتزاعي بديهي كنهه وهو ما يحصل
عند الانتزاع لا ينبغي فيه النزاع والعلم بمعنى مبدا الانكشاف اي شي كان او ما شي
معنى اعتبر نظري عسر تحديده لهذا وقعت للمنازعة في تعيينه لكن لا وجه لتخصيصه بل
حال جميع الامور الحقيقية مثل حاله بعينه فكيف يصح من العقلاء النزاع فيه فتامل
وتذكر لما فرغت من بيان ماهية العلم شرعت في تقسيمه فقلت وهو اي العلم

المطلق الذي

المطلق الذي هو مبدأ الانكشاف ويعبرون عنه بالحاضر عند المدرك حضوري
وهو بحضور الاشياء انفسها او بجوهر هويتها الوجودية بعينها عند العالم كعلمنا بذواتنا
وعلم المجردات بانفسها اذ ليس هناك ارتسام وانطباع بل حضور المعلوم
بحقيقته لا بشبحه ومثاله عند العالم او حصولي وهو بحصول صور الاشياء في القوى
المدركة ولا بد فيه من ارتسام صورة مساوية للمعلوم في النفس والحضوري
اقوى منه لان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حصوله بنفسه عنده اقوى من
انكشافه عليه لاجل مثاله عنده واعلم انه اختلفوا في علمه تعالى فحكم بعضهم بان علمه
بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده لكن هذا يشكل بعلم المعدومات اذ لا حقايق
لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها
في مجرد آخر وقال بعضهم ان علمه تعالى بصور مجردة قائمة بذواتها وهي المثل الافلاطونية
ومما تأباه الطبع السليم وهذه المسئلة مما تحيرت فيها الافهام وزلت فيه الاقدام
لا يسع لبسطها هذا المقام قديم اي غير مسبوق بالعدم كعلم الباري بنفسه وعلم
المجردات بعضها ببعض او حادث اي مسبوق بالعدم كعلمنا بانفسها وعلمنا
بما سوانا عين المعلوم كما في العلم بالكنه او غيره المعلوم كما في غيره وهو المعلوم
بكنه الشيء والعلم بوجهه والعلم بوجه الشيء تحقيقه ان الصورة الحاصلة من الشيء

قد يكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء وقد لا يكون مرآة لملاحظة على الاول انكان المرءة

والمرئي متحدين بالذات متغايرين بالذات بالاعتبار فالتصور بالكنه وانكان بالعكس

اي متغايرين بالذات متحدين بالاعتبار فالتصور بالوجه وعلى الثاني ان تعلق الجسم

بالشيء من حيث هو فالعلم بكنه الشيء وان وجه من الوجوه من حيث هو وجه له

فالعلم بوجه الشيء علم المدرك بالكسر كما في علم الباري بذاته اي غيره اي غير المدرك

كما في علمه بسلسلة الممكنات اجمالي وهو ما يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها

هو مبدء لتفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت ثم سئلت عنها فانه

عندك حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك الامور فهي حالة متوسطة بين القوة المحضة

التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل او تفصيلي وهو ما

يتعلق بامور متعددة باعتبار تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه

يكون كل جزء منها متصورا بوجود على حدة متميزا بعضها عن بعض في العقل ومنفصلا

بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فعلي وهو ما كان سببا لوجود المعلوم في

الخارج كما اذا تصورت شكلا فعملته او انفعالي وهو ما يكون مستفادا عن وجود المعلوم

كما اذا شاهدت شيئا فعقلته وادركته تصور ساذج او تصديق لانه ان كان

اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور ساذج وقال بعضهم العلم اما تصور او تقين فالاد

بالعلم بوجه ا

بالعلم معنى آخر اخص منه وفسره بما يوجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض وتارة بانه صفة يتجلى
بها المذكور لمن قامت هي به والتجلي هو الانكشاف التام فيصدق الا اليقين والتصور
يتعلق بكل شيء حتى بنقيضه فله انواع سبعة اربعة باعتبار التعلق بجملة ووجه الضبط
ان التصور اما متعلق بالمفرد فان كان بالحس الظاهر فاحساس او بالباطن للجزئيات
الاعيانية فهو تخيل او للجزئيات المعنوية فتوهم وان كان بالعقل للكليات و
والجزئيات المجردة او المادية على التحقيق فتعقل واما متعلق التصور بالقضية فان كان
تصورا من غير تجويز لاحد الجانبين فتخيل وان كان مع التجويز فان كان تجويزه ضعيفا
من تجويز نقيضه فوهم وان كان مساويا فشك والتصديق لا يتعلق الا بالنسبة الخبرية
انكان مع تجويز الجانب المخالف تجويزا مرجوحا فظن والا فجزم والاعتقاد يقين
الجزم انكان مطابقا للواقع فمع ثباته بحيث يمتنع زواله بالتشكيك يقين ومع
عدم ثباته بحيث يزول بتشكيك المشكك تقليد وان لم يكن مطابقا فجهل
مركب كسبي وهو ما يتوقف حصوله على نظر وفكر كعلمنا بالكليات واحكامها
وضروري وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر كعلمنا بالمبصرات والمشاهدات واقسامه
اي الضروري ستة ووجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها كافيا
في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير

الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة لازمة بمعنى لا تعزب
عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها
الحدس اولا فالاول هي الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها بالاخبار الصادقة
فهي المتواترات وان لم يكن كذلك بل يكون حاصلا من كثرة التجارب فهي
المجربات وقد علم بذلك حد كل واحد منها وتقابله اي يقابل العلم الجهل تقابل العدم
والملكة اعلم ان الجهل يطلق على المعنيين احدهما جهلا بسيطا وهو عدم العلم
والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والثاني جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو
عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فهذا المعنى ليس مقابلا للعلم
بل هو قسم منه والسهو كذلك اي يكون فيما بين العلم والسهو تقابل العدم و
والملكة مثل الجهل فمعنى السهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما اعلم ان للنفس
الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث احدها الادراك وهو حصول الصورة
عندها وثانيها الذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها
من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها وثالثها النسيان وهو زوال
الصورة عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها
فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيهما زوال الصورة من وجه

هذا آخر ما أدركنا إيراده في هذا المقام وتفاصيل هذه الوجوه والأقسام واستقصاء
البحث فيها مع اعتراضاتهم عليها وأجوبتها مذكورة في الكتب المبسوطات اللائقة بإيراد ما هو
زائد على ما ذكرنا في هذا المختصر لما فرغت عن القسم الثاني في الكيفيات شرعت في القسم
الثالث منها فقلت القسم الثالث من الكيفيات الكيفية المختصة بالكم وهي التي لا يكون
عروضها بالذات إلا للكم المتصل كالاستقامة للخط أو للكم المنفصل كالزوجية
للأربعة اعلم أن الكيفيات المختصة بالكميات إن تكون عارضة للكميات وحدها أي
من غير أن تتركب مع غيرها أو تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة عنها
وعن غيرها المركبة عنها وحدها فإما أن تكون عارضة للمتصلة كالاستقامة والانحناء
والاستدارة والشكل والزاوية وإما عارضة للمنفصلة كالزوجية والفردية
وأما المركبة عنها وعن غيرها فهي الخلقة المركبة من الشكل واللون القسم الرابع
من الكيفيات الكيفية الاستعدادية وهي الاستعداد المتوسط بين النقيضين
أي بين طرفي النقيض كالانفعال واللاانفعال والقبول واللاقبول فإن كان الاستعداد
شديدا نحو الانفعال أي التهيؤ لقبول الأثر بسهولة أو سرعة وهو ههنا طبيعي
يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية وإن كان الاستعداد شديدا نحو
اللاانفعال أي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال يسمى قوة كالصلابة والمصحاحية

أما الاستقامة فهي أقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين والانحناء بخلافه والاستدارة هي كون السطح بحيث يحيط به خط واحد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها إليه والشكل ما أحاط به حد أو حدود ١٢ منه

والمشهور ان لها قسما ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وفيه ان القوة
على المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة على تلك
والثاني
الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث لا يعسر عطفها او نقلها
وهو من الكيفية من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلما ثبت قسم الثالث لما فرغت
من بيان الكيف وكيفياته الاربع شرعت في مقولة الاضافة فقلت الفصل
الثالث من اجناس الاعراض في الاضافة وهي نسبة متكررة لا تعقل الا بنسبة
اي بقياس نسبة اخرى معقولة بها اي بالقياس الى نسبة اولى فهذه النسبة المتكررة
العارضة مضاف حقيقي كالابوة والمعروض لها او المجموع المركب منهما من معروضها مضاف
مشهوري كالذات الذي عرض لها الابوة والاب الذي هو الذات مع
وصف الابوة ان كان طرفاه على صفة واحدة فهو متفق في الطرفين كالاخ والاخ
والمساوي والمساوي وان كان على صفة متخالفة فهو مختلف في الطرفين كالاب
والابن والنصف والضعف وهو ان كان اختلافه محدودا فهو متعين كالنصف والضعف
وهو ان كان غير محدود فهو متعين كالزايد والناقص ثم ان كان اختصاص المضاف
المشهوري بالمضاف الحقيقي باعتبار صفة زائدة موجودة في الطرفين او في احدهما
فهو محتاج الى صفة كالعشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه

جمال المعشوق

جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله وكالعلم فان الاختصاص
العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر
الى حصول صفة حقيقية في المعلوم وان كان ذلك الاختصاص بدون صفة حقيقية زائدة
فهو غير محتاج كاليمين والشمال والتيامن والتياسر والتقدم والتأخر ومن خواصه
اي من خواص المضاف المشهوري الانعكاس يعني اذا نسب احد المضافين
المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه
الآخر كما يقال الأب اب الابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث
انه مضاف والآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو الانسان لا يقال
الانسان انسان اب اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى تنعكس منه فلا يقال الابوة
ابوة البنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حروف النسبة كالعظم والصغر وقد
يفتقر اما على تساوي الحروف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولا
للعبد واما على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ومن خواصه
ايضا التكافؤ والتكافؤ اي ان يتساويان بالفعل لكون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والآخر ابنا او بالقوة اذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الآخر ايضا
موجودا بالقوة لكون الشخص بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان

ومن شان الآخر التاخر بحسبه ومن خواصه انها العروض للجميع اى لجميع الموجودات
للواجب كالاول والقديم وللجوهر كالآلات والاين والعالم والمعلوم وللكم المتصل كالعظيم
والصغير وللمنفصل كالقليل والكثير وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد
وللاين كالاعالي والسافل وللمتى كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا
وللملك كالاكسى والاعرى وللفعل كالاقطع والاجزم وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا
وله اى للمضاف الحقيقي نحو من الوجود اى وجود ذهني واعتباري وذهب جمهور المتكلمين
وبعض الحكماء الى انه لا تحقق لها في الخارج واستدلوا عليه بانها لو كانت امرا
وجوديا لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه
موجود معه ويزول بعده واذا وجب ان يكون الباري محلا للحوادث فيكون جسما
او جسمانيا واجيب بان تجدد الاضافة قد يكون لسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه
مع ثبات الطرف الآخر فان صيرورته احد في مجلس ثاني الاثنين بعدما لم يكن وثالث
الثلثة ورابع الاربعة لا توجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير
وهي نسبته الى المكان اى كون الشي في المكان تغير الاضافات لا يوجب تغيرا في ذات
الواجب ولا في صفاته الكمالية وقد يجاب بان القايل بوجود الاضافة ليس قايلا بوجود
افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض الفصل الرابع

من اصل الاوائل

من اجناس الاعراض في الاين وهي النسبة الى المكان اي كون الشيء في المكان وعرفها
بعضهم بالهيئة الحاصلة للشيء باعتبار حصوله في المكان والمتكلمون يعبرون عنه بالكون
ويعتبر فوق بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وله تقسيمين
طرفين احدهما ان الاين اما حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص الذي لا يسع
غيره ويقال له الاين الاول لكون الماء في الكوز او غير حقيقي وهو كون الشيء في
مكان لا يخصه ويقال له الاين الثاني لكون زيد في البيت او في السوق او في البلد
او في الاقليم فهذه اينيات غير حقيقية مختلفة في القرب والبعد لهذا اذا سئل
عن الماء بانه اين هو صح ان يجاب عنه بكل واحد منها اما الجواب الاقرب
فهو في الكوز لانه المكان المشغول بالماء لا يسع غيره ويصح ان يجاب بانه في البيت
مع ان البيت يسعه وغيره وليس جميع البيت مشغولا به والابعد منه في الدار
وفي البلد ثم العراق ثم الاقليم وهكذا وثانيهما ان الاين اما جنسي وهو كون
الشيء في المكان او نوعي وهو كونه في الهواء او الماء او فوق او تحت او شخصي
لكون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وانواعه اي الاين اربعة وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اولا على الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو

الافتراق والا فالاجتماع وعلى الثاني الكائن مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو
السكون والكائن مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا
في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان فالحركة خروج من القوة الى الفعل بالتدريج
وتطبيق على كون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز
آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه ويقال له الحركة بمعنى التوسط ووجودها
اي وجود الحركة بهذا المعنى في الخارج ضروري لشهادة الحس والوجدان وهو موقوف
على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى وثالثها
المتحرك القابل لها ورابعها المحرك الفاعل لها وخامسها المنسوب اليه من المقولات
التي تقع الحركة فيها وسادسها الزمان الذي تقع الحركة فيه ومحل مبدا الحركة قد
يكون بعينه منتهى ذلك الحركة كما في حركة مستديرة وقد يكون متضادا اما بالذات
كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة او بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس مقولتها اي مقولة الحركة التي تقع فيها الحركة اربع الاين
والوضع والكم والكيف وبواقي المقولات لا تقع فيها الحركة على ما هو المشهور والحق
ان الحركة واقعة في بواقي المقولات ايضا كما ينكشف عند التامل فتامل فيه

لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد حركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة ١٢ منه

ومع وقوع الحركة من المقولة ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر
او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر ففي الكم اي فالحركة في الكم
باعتبارين اما بازدياد وانتقاص او بدونهما الى كل منهما اشار بقوله النمو
وهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في الاقطار بنسبة طبيعية
والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية والتخلخل وهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه جزء وفي الكيف
اي الحركة فيه كتسخن الماء وتبرده وتسمى استحالة فان هذا الماء البارد يصير
حارا بالتدريج او بالعكس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي
الاين والوضع ظاهر اما في الاين فهي انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر
على سبيل التدريج اما في الوضع فهي ان تكون للجسم حركة على سبيل الاستدارة
كالفلك فان له حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى
امور خارجة عنه واقسامها اي الحركة الذاتية ثلثة احدها طبعية والثاني قسرية
والثالث ارادية لان القوة المحركة اما ان تكون مستفادة من خارج او
لا تكون على الاول تسمى قسرية وعلى الثاني اما ان يكون لها شعور او لا يكون
على الاول تسمى ارادية وعلى الثاني طبعية والسكون ضد الحركة ومقابلها بالعدم

والتخلخل

والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف هو ان القارورة الضيقة الراس يكبت على الماء فلا يدخلها الماء اصلا فاذا مصت مصا قويا وسدت راسها بالاصبع بحيث لا يتصل به الهواء من خارج ثم كبت عليه دخلها الماء [illegible] الهواء تخلخل [illegible] نفى ذلك الهواء تخلخلا [illegible] بحيث يشغل مكانه [illegible] التخلخل [illegible] الماء [illegible] ١٢

والملكة فهو اي السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وقيل هو الاستقرار
زمانا ويقع في المقولات الاربع لما كان الاين نسبة الشي الى المكان فلا بد من بيانه
فقلت والمكان اما الخلاء وهو البعد المجرد عن المادة كما ذهب اليه الاشراقيون
او المكان الخالي عن شاغل كما زعمه المتكلمون او السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما قال المشائيون والحيز اعم منه اي من المكان
اعلم ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم فهو عين المكان لان المكان عندهم ما يعتمد
عليه الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين
الى السطح منه تصدق عليه وعلى الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان عندهم لكن
له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه ولازم للجسم يعني كل له حيز طبيعي يطلبه
اي يطلب الجسم اياه عند الخروج عنه بقسر الفصل الخامس من المقولات التسع في متى
وهي النسبة الشي الى الزمان ويعني كونه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع
في طرف الزمان كالاصوات مع انه ليس عنها بمتى وهو مثل الاين حقيقي وهو
كون الشي في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة او غير حقيقي
وهو كون الشي في زمان يفضل عليه ككون الكسوف واقعة في ساعة مثلا في اليوم
او في الشهر او في السنة وبهذا لما كان متى نسبة الشي الى الزمان لزم علينا

[illegible]

بيان ماهية الزمان

سال ما الزمان فقلت الزمان مقدار للحركة من حيث التقدم والتأخر اعلم

عن الناس اختلفوا في الزمان فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى

وجوده الا بحسب التوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك

الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه غير قار فهو اما نفس الحركة او غيرها

ولكل حجج على مدعاهم مبسوطة في المبسوطات والمذهب المنصور هو ما قلنا وحادث

لحدوث العالم كله هذا مذهب المتكلمين او قديم لا بداية له لا نهاية له عند الحكماء و

لكل منهم ادلة في كتبهم الفصل السادس من مقولات الاعراض في الوضع وهو

كون الشيء بكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة وله نسبتان

نسبة تقع من اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع من اجزائه والاشياء غير ذلك

الشيء خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه

وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا الضم الانتكاس وضعا آخر

وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد

لان الانسان راسه الى السماء ورجلاه الى الارض يصفا وبوضعه او صار

معكوسا بينهما غاية الاختلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد

انتصابا واشد انحناء من غيره وقد يطلق على غيره اي قد يطلق الوضع على معنى آخر

العقل السادس

عرض هذا المعنى وهو كون الشي بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة الفصل السابع في الملك ويسمى الجدة
ايضا وهي هيئة تحصل للشي بسبب نسبته الى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله
طبيعي انكان تلك الهيئة مقتضى لطبعه كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وعرض
ترسانيدن
طبيعي انكان بعوارض لحال الحيوان عند التقمص والتعمم قد ذكر الشيخ في الشفاء
ان مقولة الجدة لم يتيسر لي الى هذه الغاية فهمها ولا احد الامور التي يجعل كالانواع
لها انواعا لها كالتعمم والتقمص ولا اعلم شيئا يوجب ان يكون مقولة الجدة
جنسا لتلك الجزئيات فيشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك في
كتبهم ثم ذكر في آخر الفصل انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب
اليه كالتسلح وللبس القميص فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان
عند قميصه والمراد باحاطة ما الاحاطة بكله او ببعضه والثاني بالانتقال كان انتفى
احدهما لا يكون ملكا الفصل الثامن في ان يفعل اي في مقولة الفعل وهي هيئة تعرض
للشي حال تأثيره للشي في غيره اي يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك
في هذا التأثير التجدد هي اما الحالة التي تقع للفاعل عند انقطاع تحريكه ولذا للمنفعل عند
انقطاع تحركه فليسا من هاتين المقولتين بهذا اختير لهما ان يفعل وان ينفعل

وهذه الجوانب لا تذكر من غير احدهما

الاحاطة اما بكله او ببعضه

لذا لانهما على اللون

لدلالتها على المؤثر حال التاثير والمتاثر حال التاثير بخلاف الفعل والانفعال

لانهما لطلقان على المؤثر بعد تاثيره وعلى المتاثر بعد تاثيره كالمسخن التسخين گرم

كردن آب مادام تسخين والقاطع مادام يقطع قال بعضهم ان يفعل عبارة

عن نفس التاثير لا هيئة اخرى تعرض له حال التاثير الفصل التاسع في ان

ينفعل اي في مقولة الانفعال وهي هيئة تعرض للشيء حين تاثره عن غيره

كالتسخن المتسخن گرم شدن مادام يتسخن والمنقطع مادام ينقطع ذهب

قوم الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج

لافتقر كل منهما الى مؤثر ويكون ثمة تاثير وتاثر آخران ويلزم التسلسل وفيه

ان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان

من مقولة ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من مقولة ان ينفعل وليس

كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال

والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وزعم

قوم ان وجودهما في الخارج وقالوا ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة

نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة والا لكان وجود كل منهما وجود

المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل المقدار

يقطع

والوضع كالملبوس وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات بوشر وبيانه ان وجود
السواد والسخونة من مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه
تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل وان ينفعل اما النفس
التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل سواء كان في جانب الفاعل او في جانب
المنفعل فهو عين الحركة لا غير فثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما هذا ما تيسر لنا
في تحقيق المعقولات العشر وتوفيق حسن الخاتمة من الله الاكبر لما فرغ من شرح التقسيم
فالآن اشرع في شرح الخاتمة مستعينا من واهب الخير الى الخاتمة التي عهدنا في البدو
فيها اي في تلك الخاتمة فوائد متفرقة متعلقة من هذه المقولات مشملة على التبصرة
الفائدة الاولى في بيان عدد المعقولات اي الاجناس العاليات وهي
عشر احدها جوهر والتسعة الباقية اعراض على المشهور اي على ما اشتهر من ارسطو
ومن تبعه لما كان للمعترض ان يعترض بان النقطة والوحدة غير داخلين في شيء
من تلك المعقولات فكيف يصح هذا الحصر فقلت بدفعه اما النقطة والوحدة عند بعضهم
اي بعض القائلين بانحصار المقولات في العشر عدميتان وانهم انما حصروا الاعراض
الوجودية في التسع لا مطلقا الاعراض وعند بعضهم وجوديتان واخلتان تحت
مقولة اي تحت مقولة من تلك المقولات منهم شرذمة تدخلونهما تحت مقولة

الكيف لصدق

الكيف يصدق رسم الكيف عليهما او هو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ومنهم
طائفة تحت مقولة الكم حكى الشيخ عن بعضهم انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات
مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة من الكيف
ومن انها مبدأ للمقدار المتصل من الكم اعترض على هذا الحصر بان كون كل منها
جنسا عاليا لما تحته لا يثبت الا بستة امور الاول ان الامور التي جعلت تحت
كل واحد منها مشترك في وصف من الاوصاف الثاني ان يكون مشترك
وصفا ثبوتيا والثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا بالتواطؤ والرابع ان يكون
داخلا في ماهية ما تحتها لا خارجا عنها والخامس ان يكون تمام ماهية الجزء المشترك
والسادس ان يكون الامور المندرجة مختلفة بالحقائق واثبات هذه الامور متعذر
متعسر لان الماهيات التي يصدق عليها رسم الكم عليها حمل العوارض على المعروضات
وهكذا حال سائر الاقسام فلا يكون شيء جنسا لما تحته فضلا من ان يكون عاليا
مثل الاجناس العالية من الاعراض اربعة لان العرض ان امتنع ثباته لذاته
فهو الحركة والا فان كان معقولا بالقياس الى غيره فهو النسبة وان لم يكن
كذلك فهو الكم ان قبل القسمة والتجزية لذاته والا فهو الكيف هذا القائل جعل
الحركة مقولة بذاتها لانها لا تدخل تحت الجواهر ولا تحت الكم ولا تحت الكيف لانها

هيئة قارة لاتقتضي القسمة ولا النسبة لذاته وادخل البواقي تحت الحركة والنسبة كما
كما قلت ان الفعل والانفعال اي يفعل وان ينفعل تدخلان تحت
الحركة بناء على ان كلا منهما هيئة غير قارة الذات بل لا يزال يتجدد والبواقي
من الاعراض وهي الاين والمتى والوضع والمضاف والملك تحت النسبة
اي مندرجة تحت النسبة لانها باسرها تعقل بالقياس الى الغير وما اريد بالنسبة
الا هذا او قيل الاجناس العاليات للاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة
وهذا القايل جعل الحركة داخلة تحت الكيف وفسرها بما لا يقتضي القسمة والنسبة
لذاته وما عدا الكم والكيف تحت النسبة وقيل بل جعل الحركة ايضا تحتها او قيل الجوهر
جنس اي ذاتي لما تحته من الانواع المتفقة الحقيقة وهو يقال على كل منها في جواب
ما هو والعرض اي مفهوم العرض وهو ما هيئة اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
عرض اي عرضي او عرض عام للاعراض التسعة يصدق على كل منها صدق العرضي كصدق
الكاتب على الانسان او كصدق الماشي عليه واستدل عليه بانا نتصور المقدار
مثلا مع الشك في عرضيته فلو كان جنسا لما تحته لما امكن ذلك واجيب بانك
لو تصورت المقدار بالحقيقة ولاكنه لما شككت بل تصورت بوجه ما وهو لا يمنع
عن الشك في عرضيته كما تصورت النفس الناطقة بوجه ما وشككت في جوهريتها

قيل فهذا تبين المقولتين تجدد امور فاعل ومن ضيع ويتبدل حال بحال فان اعتبر التبدل بالقياس الى الفاعل سمي الفعل وان اعتبر بالقياس الى المفعول سمي الانفعال وان اعتبر نفسها سمي الحركة لا نسبة

[illegible]

قال الحرّ

مع ان الجوهر جنس لها بالاتفاق فتامل وقيل الجوهر ايضا اى الجوهر ايضا عرض لانه
الجنس و احتج عليه بان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط لقارن
لقولنا لانه فانا نحتاج فى اثبات جوهرية النفوس والصور وكذا فى ثبوت عرضية المقدار
والالوان على الاستدلال فلا يكون شيء من الجواهر والاعراض جنسا لما تحتها لان الذاتي
يكون بين الثبوت لما هو ذاتي له واجيب بان الذاتي انما يكون بين الثبوت لما هو
ذاتي له متصور بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه من الوجوه فلا يظهر منه شيء من
الذاتيات و لا نعلم ان ما ذكروه من الامثلة قد تصور فيها الماهية بالكنه بل المتصور
من النفس ايضا الوجه وهو المدبر للبدن والمتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج
عن ماهيتها ولو كانت الماهية فى هذه الامثلة معقولا بالكنه لا نسلم ان لا يحتاج فيها الى
دليل و استدل الرازي عليه بان الجوهر لو كان جنسا لكان الانواع الجوهرية مركبة
من الجنس والفصل فان كانت فصولها اعراضا كان العرض متقوما بالجوهر وهو محال وان
جواهر فكانت مندرجة تحت جنس الجوهر فتكون مركبة من جنس وفصل وهكذا الى غير
النهاية فتكون الماهيات الجوهرية مركبة من اجزاء غير متناهية وهو محال فيه انا لا نسلم
انها ان كانت جواهر كانت مندرجة تحت جنس الجوهر وانما يلزم ذلك اذا كان مقولا على
الفصل قول الجنس على الانواع لم لا يجوز ان يكون مقولا على المركب من الجنس والفصل

قول الجنس على الواقعة فلا يكون جنساً للفصل قيل لا يوجد اثنتان منها اي من تلك
المقولات في الكليتين تحت جنس ورد عليه بان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية
فيه خلاف في مقولته واجيب بانه باطل لان التسخين مثلا لو كان نفس السخونة
لكان كل مسخن متسخنا لان المسخن هو طلب السخونة وطلب الشيء يستحيل ان يكون نفس
ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه وقيل الاعراض النسبية لا وجود لها اي
لتلك الاعراض في الخارج والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت موجودة فيه فكانت (لتلك)
حالة في محل وحلولها في المحل اضافة فيكون حالة في محل آخر فيستلزم التسلسل و
اجيب بانا لا نسلم ان حلول الحلول غيره لجواز ان لا يكون حلول الحلول زائدا على
الحلول وهذا التسلسل الاعتباري غير مستحيل لانه من طرف المعلول وقد يجاب بانه
ان ادعيتم السالبة الكلية يعني لا شيء من الاعراض النسبية موجودا في الخارج فهو
ممنوع لان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية وهو بعض الاعراض النسبية ليس بموجود
في الخارج فهو حق لا نزاع فيه انما النزاع في السالبة الكلية لم ما استصعب على
الاذكياء تحقيق حقيقة الحال مما جاء احد منهم عند التقصي عنه بوجه سديد في
الماضي الحال اعترفت بالتجاوز عن الاعتدال والتقاصر عن الاستدلال اشرنا (اعترفوا)
الى هذا الاشكال بقولنا ولا برهان اي لا يتم دليل على ذلك اي على ان الاعراض

٢٠٨

تسعة ولا على ان الحركة جنس للفعل والانفعال ولا على ان النسبة جنس للخمسة
ولا على ان ما لا يقبل القسمة والتجزي لذاته منحصر في الكيف ولا على ان
الجوهر جنس لانواعه والعرض عرض لاقسامه ولا على ان الجوهر والعرض جنسان
عاليان ولا على ان كليهما عرضيان لعل الله يبعث شخصا كاملا جاء بما يروي
الغليل ويشفي العليل قيل وحدة الحال يستلزم وحدة المحل والا يلزم قيام
العرض الواحد بعينه بمحلين وفيه ان القرب قايم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين
والاخوة بالاخوين من غير عكس اي وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال لجواز
ان يحل اثنان في محل سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة
الجسمية والصورة النوعية او عرضين كالجسم الواحد التي يحل فيه السواد والحركة او جوهرا
وعرضا كالصورة النوعية والسواد دون الانقسام اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام
الحال ولا انقسام الحال يستلزم انقسام المحل لان الوحدة حالة في محلها ولذا النقطة
حالة في الخط والخط في السطح وليس شيء منها منقسم بانقسام محله واجيب بان الانقسام
على قسمين احدهما الانقسام الى اجزاء متشابهة في الوضع والثاني الانقسام
الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية
كالجنس والفصل فالقسم الاول يستلزم من الجانبين اما القسم الثاني كانقسام السواد

ا: اجزاء بعينها ان يقال في [illegible]
[illegible] اجزاء مقدارية
[illegible]

الى الاجزاء المقدارية فانه يوجب انقسام الجسم الى اجزائه اما القسم الثاني
فلا يلزم فيه من انقسام الحال انقسام المحل كانقسام الانسان الى الهيولى و
الصورة او الى الحيوان و الناطق فانه لا يوجب لانقسام الذهن و بكذا الحكم المحل
لان الحال ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال
في ذات الجسم ويسمى حلولا سريانيا وان حل في ذات الجسم لا من حيث ذاته المنقسمة
بل هو غير منقسم يسمى حلولا طريانيا فلا يلزم انقسامه فاحفظه الفائدة الثانية في
تحقيق حقيقة العلم اختلفوا اي العلماء من المتكلمين والحكماء فيه اي في حقيقة العلم
بمعنى مبدء الانكشاف فالمتكلمون المنكرون بالوجود الذهني افترقوا فرقا فاعتقد
بعضهم بانه اي العلم ازالة اي ازالة غواشي الجهالة واستدلوا عليه بان نفوسنا
كانت بسبب مقارنة المادة ملفوفة بغواشي الجهالة لكشف المعلم الفياض
تلك الغواشي فذلك الكشف انما هو ازالة الظلمة وسلب الجهالة بدون احضار
الصورة وهو ظاهر البطلان لانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شيء فنجد في انفسنا
انه حصل لنا شيء لا انه زال عنا شيء بوجداننا لو كان العلم سلبا وازالة لكان
الزائل عند العلم بالانسان مثلا عين الزائل عند العلم بالفرس او غيره فعلى
الاول اما ان تكون لذلك الزائل الواحد زوال واحد او زوالان الاول باطل

الفائدة الثانية في تحقيق حقيقة العلم


اي نجد حالة ثبوتية مميزة عن سائر احوال النفس كالارادة
والقدرة والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان
الادراك للشيء لا بد من ان يكون شيئا ممتازا عن سائر الصفات
فلا يكون عدميا ا م ت

لان النفس لا يوجد فيه ان

لان النفس لا تتوجه في آنٍ واحد الى شيئين والثاني ايضا كذلك لان الزوال
الثاني اما ان يكون عين الزوال الاول بان يعاد الزائل المعدوم بالوجود الاول
ويتعلق به الزوال الثاني فهو اعادة المعدوم وهو محال واما ان يكون غيره
فيكون الشيء الواحد معدوما بعدمين في زمان واحد فالزائل الثاني غير الزائل
الاول وعلى هذا اما ان يكون الزائل الثاني ادراك شيء او صفة غير الادراك
لا سبيل الى الاول لانه سلب والسلب لا يتعلق بالسلب ولا الى الثاني لان النفس لها قوة
ادراك امور غير متناهية فيجب ان تكون فيها صفات غير متناهية بالفعل وهو باطل واجيب
عند قصد النفس الى ادراك شيء مقابل فانه وضيق وذهب بعضهم الى انه نسبة مخصوصة
بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك العلم والمعلوم معلوما بذلك العلم
الى هذا اشرنا بقولنا او اضافة اي تعلق خاص لا بد منه في كون الشيء عالما و
بالآخر واحتجوا بان النفس متى توجهت الى تعقل شيء حصلت لها من عند الواهب
القديم نسبة ينكشف بها ذلك الشيء عندها فهذه النسبة تكفي لانكشاف الشيء و
لم يثبت غيرها بدليل فهي مبدء الانكشاف وتتعدد بتعدد المعلومات وقال بعضهم
لا فيه ادراك بل عند توجه النفس يفيض المبدأ الفياض نورا عليها
يكون سببا للانكشاف الى هذا اشرت بقولنا او افاضة نور وهي صفة

وقيل لو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا
وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة
عن عدم العلم فسلب عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون
ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب الذي هو مركب
من علم وجهل فلو كان العلم سلبا له لكان سلبا لجزئه
الذي هو العلم فيلزم سلب الشيء عن نفسه ولو كان
سلبا لجزئه الذي هو السلب فهو عاد الشق الاول
فتامل ١٢ منه

ولان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفية لكان ذاتنا كيفا وقد ثبت انها من مقولة الجوهر ولانا نشاهد فى خيالنا جبالا شاهقة وصحارى واسعة وكلها جواهر فثبت ان العلم وجود صور الاشياء ان علم بالقرر انها ليست بكيفيات ١٢ منه

حقيقية ذات اضافة توجب العالمية والمعلومية فتمة امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية
اى التعلق بالمعلوم فلا يتعدد بتعدد المعلوم وكلاهما باطلان اما الاول فلما تبين فى باب
المضاف ان الاضافيات لا استقلال لها فى الوجود ولا تحصل الا عند وجود المتضائفين
ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها فى الاعيان واما الثانى فانه ايضا سخيف لانه
يلزم ح ان يكون علم البارى بذاته وبغيره عبارة عن كيفية عارضة لذاته واذا كان
علمه كيفية مضافة كان ذات الواجب اقدم وجودا من تلك الكيفية فذاته تعالى لم تكن
قبل تلك الكيفية عالما بشىء من الاشياء والحكماء القائلون بالوجود الذهنى اعترفوا
بانه اذا حصل لنا العلم بشىء حصل فى انفسنا امور اربعة نور يفيضه المبدا الفياض
عند توجه النفس الى تعقل شىء وصورة الشىء وانفعالها وقبولها لتلك الصورة والنسبة بينها
وبينه وافترقوا فى كل واحد منها فعلى الاول من مقولة الكيف وعلى الثانى ايضا عند
الزاعمين بالشبح والمثال وبالوجه للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها ان كان
جوهرا فجوهر وان كان عرضا فعرض وعلى الثالث من مقولة الانفعال وعلى الرابع من مقولة
الاضافة فالمذهب المنصور عند المتقدمين هو الثانى وعند المتاخرين هو الاول والى هذا
اشرنا بقولنا او صورة صورة الشىء ما به يصير الشىء بالفعل والمراد بها ههنا ما ينتزع
منه عند حذف المشخصات الخارجية فهى متحدة معه فى الماهية ولوازمها ومغايرة له فى اللوازم

الخارجية

الخارجية هذا على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها واما عند القائلين بالشبح
والمثال فهي هيئة عارضة للجسم المشكل منتقشة منه في الذهن كهيئة الرائي ومثاله
تنتقش في المرآة فهي مغايرة في الماهية الا في العوارض الذهنية حاصله ان المراد بالحصول
ههنا اعم من الارتسام والحضور ليشمل الحصولي والحضوري لان الشيء المدرك
قد يرتسم منه الصورة المطابقة له في النفس وتكون مرآة لملاحظته وهو الحصولي
فالمرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار فالعلم الحصولي بالكنه
وان كانا بالعكس اي متغايرين بالذات ومتحدين بالاعتبار فهو العلم الحصولي بالوجه
وقد لا يرتسم بل يحضر المعلوم عند المدرك وينكشف نفس المعلوم عليه فان كان الحاضر
نفس الشيء من حيث هو فهو العلم الحضوري بكنه الشيء وان كان خاصة من خواص الشيء
فهو الحضوري بوجه الشيء حاصله ان للشيء المعلوم اعتبارات الاول اعتباره من حيث هو
والثاني اعتباره من حيث العوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث العوارض الذهنية
فهو باعتبار الاول يعني من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته
في الذهن موجود في الخارج لحصوله في الخارج بنفسه وموجود في الذهن لوجوده فيه
بصورته وبالاعتبار الثاني يعني من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي
بالعرض لبقاء علمه عند انتفائه وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه

وبالاعتبار الثالث يعني من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية وبالاعتبار
الاول علم حصولي بنفس هذا العلم ومعلوم العلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها
بذاتها وصفاتها حضوري وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه فالمعلوم
بالذات في العلم الحصولي هو الاعتبار الاول لا العين الخارجي ولا الصورة الذهنية
من حيث انها صورة ذهنية وهو متحد بالعلم بالذات ومغاير له بالاعتبار وفي الحضوري
متحد بالذات والاعتبار وقيل في الحضوري ايضا متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار كتغاير المعالج والمعالج في صورة كون النفس معالجا لذاتها عند المدرك
وهو ما يدرك الشيء سواء كان واجبا او عقولا او نفسا ناطقة هذا اولى واظهر مما
قاله القوم انه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل لانه ان اريد بالعقل جوهر مجرد
لا يتعلق بالبدن اصلا صح عنه علم الباري والمجردات والصحيح عنه علم الجزئيات
المادية والجواب بان المراد من العقل مطلق المدرك واجبا او مجردا او المدرك
للكليات والجزئيات المجردة والمادية هو النفس ونسبة الادراك الجزئية الى قواها
كنسبة القطع الى السكين لا يخلو عن التكلف وفيه ابحاث اي في كون العلم صورة
حاصلة عند المدرك للعلماء اعتراضات اما الاول فان الادراك لو كان عبارة
عن حصول صورة الشيء في المدرك لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له التالي

فاسد فالمقدم

الثاني كاذب فالمقدم مثله وقد يجاب بانا لا ندعي ان الادراك نفس حصول
ماهية الشيء في الشيء بل ندعي ان الادراك هو حضور ماهية الشيء مجردة عن جميع
اللواحق الخارجية في الذات المجردة عن المادة فلا يرد عليه الجماد الموصوف
بالسواد واما ثانيا فلانا نعلم ذلك امتناع عدم حصول صورتها فيه والا لزم اجتماع
المثلين فلا يكون الادراك عبارة عن حصول ماهية الشيء في الشيء اجيب عنه
بانا لا نسلم انه يلزم اجتماع المثلين لان المدرك بالكسر ذات متشخصة والمدرك
بالفتح هو ماهية ذلك الشخص مجردة عن المشخصات الخارجية واما ثالثا فبان العلم
لو كان صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فالكانت
صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف لا تكون جواهر لان ماهية الجوهر محفوظة
سواء نسبت الى الوجود الذهني او الوجود الخارجي واجاب الشيخ في الشفاء بان
ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع اما وجوده في
العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده حاصلة على ما ذكرنا في الفصل الاول ان
العرض يطلق على المعنيين احدهما من شانه ان يكون موجودا في موضوع والثاني
ما اذا وجد في الاعيان كان في موضوع فالعرض بالمعنى الاول عرض عام يصدق
على الجوهر الموجود في الخارج ايضا وعلى العرض بالمعنى الثاني والعرض بالمعنى الثاني

والحق في الجواب ان التعقل قد يكون بالانطباع
وقد يكون بحضور الهوية المجردة من غير الانطباع
وهو تعقل الشيء المجردة ذاته الشخصية وقد يكون
بحضور ذات مباينة كادراك النفس البدن
لانا نعلم بانفسنا لا يحصل لنا صورة اخرى بل
ينكشف ذاتنا على ذاتنا لكن في ما يعبرون
عنه بحضور الصورة والكشف والهوية ١٢
منه

فسمّ للجوهر لا يصدق على الجوهر مطلقا لا في الذهن ولا في الخارج بل يصدق على
الماهية العرضية اشار الى الثاني فان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشي
الواحد جوهرا وكيفا مع انهما من المقولتين وصدقهما على شي ممنوع اعلم ان بناء هذا
الاشكال على مقدمات الاولى حصول الاشياء بانفسها في الذهن والثانية ان
النفس الشي هو المعلوم بالعلم الحصولي والثالثة العلم والمعلوم متحدان بالذات
والرابعة ان العلم من مقولة الكيف والخامسة ان المقولات اجناس عالية
لا تدخل ماهية واحدة تحت المتعددة ولا تعدد الاجناس لماهية واحدة في مرتبة
واحدة اذا عرفت هذا فاعلم انا اذا تصورنا الجوهر مثلا فيكون جوهرا في الحصول
الذهني بحكم المقدمة الاولى وهي نفس المعلوم بحكم المقدمة الثانية ومتحد بالذات
مع العلم بحكم المقدمة الثالثة فيكون داخلا تحت الكيف بحكم المقدمة الرابعة فيكون
امر واحد داخلا تحت الجوهر والكيف وهو محال بحكم المقدمة الخامسة واجاب بعضهم
عن الاشكالين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو حاصل في الذهن جوهر ومعلوم
وموجود فيه وما هو قائم به عرض وكيف وعلم وفيه ان ما يفهم منه ان القائم
بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين
اي مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها ومذهب الزاعمين باشباحها

[illegible]

وللتفصي عن هذه الايرادات اعترف بعض المتاخرين بان العلم ليس صورة
حاصلة بل هو معنى آخر يتحقق عند حصول الشيء في الذهن والى هذا اشرنا بقولنا
او نور اختلفوا في تفسيره قال بعضهم المراد به نفس الظهور فهو قد يكون نورا بنفسه
وقد يكون نورا لغيره الكان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه والكان نورا لغيره
كان ذلك الغير مدركا له فظهر منه ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كون الشيء
نورا لنفسه وعلم الشيء لغيره اضافة نورية بين الشيئين وفيه انه يفهم منه ان علم الشيء
بنفسه هو كونه نورا لذاته هذا هو الحق كما سيجيء الا ان يكون علم سواه اضافة نورية
بينهما فهو كما ترى وترى عليه ما يرد على القائلين بكون العلم اضافة وتعلقا خاصا
كما عرفت وذهب بعض الاذكياء من المتاخرين الى انه حالة ادراكية تتحقق عند
تحقق الشيء في الذهن ويصدق عليه صدقا عرضيا لانه اذا حصل شيء في الذهن يعرض له
وصف لم يكن له عارضا وقت كونه في الاعيان ويحمل ذلك الوصف عليه
كما يحمل سائر العوارض على معروضاتها فهذا الوصف العرضي من مقولة الكيف
سواء كان معروضه من هذه المقولة او من غير مقولة اخرى تفصيله ان العلم يطلق
على ثلثة معان احدها المعنى المصدري المعبر عنه بدانستن والثاني الحاصل
بالمصدر المعبر عنه بدانستن وهي الكيفية الادراكية الحاصلة للنفس بعد حصول الصورة

يعني ان النور قد يكون نورا لنفسه قائما بذاته ظاهرا بنفسه وقد يكون نورا لغيره قائما بغيره ظاهرا بواسطته ١٢ منه

والتفسير بان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والا فما ذكر ليس كذلك وان الجزء له ادراكات جزئية وعلى هذا كل مدرك لذاته يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل بعقل ١٢ منه

في الذهن فان الشي اذا حصل في الذهن انكشف اي حصلت له كيفية انكشافية
منسوبة اليه والثالث مبدء تلك الكيفية ومنشاؤها وهو الشي الحاصل في الذهن
واطلاق العلم على المعنى الثالث كاطلاق الصفات من السمع والبصر وغيرهما على مباديهما
ولا شك ان من حاول ادراك الشي قصد تحصيل تلك الكيفية وان لم يعرفها بهذا
العنوان حتى ان العوام يعرفونها ابدا ولا يغفلون عنها حينا والنافيون للوجود
الذهني لا ينكرون منها اصلا وفي كل لغة بازائها اسم يعرفونها به طرا ومنشاء انتزاعها
اي الذي يترتب عليه حصولها النظري برهاني يتم على ثبوته دليل بعد فالعلم بالذات
هو الحالة الادراكية ومنشاؤها علم بالعرض وفيه بحث لان الحالة الادراكية ان كانت
قائمة بالصورة يلزم ان تكون الصورة عالمة وهو باطل وان كانت قائمة
بالنفس فلا تكون تلك الحالة عرضا للصورة فان العرض لابد من قيامه
بالموضوع وايضا ان كان قيام الحالة بالنفس انضماميا فذلك باطل بالضرورة
لانا اذا رجعنا الى وجداننا لا نعلم امرا منضما الى الذهن سوى الصورة
وان كان قيامها انتزاعيا فذلك ايضا باطل لان المفهوم الانتزاعي عند حصول
الصورة لا يكون الا مفهوم الانكشاف والامتياز ونحوهما فكل منها مفهومات
لا تاصل لها فلا تكون داخلة تحت مقولة من المقولات مع ان الحالة الادراكية

[illegible]

داخلة تحت مقولة

داخلة عندهم تحت الكيف اجيب انه بان الحالة الادراكية قائمة بالنفس قياما

انضماميا كما انه لاشك في قيام السرور والغم فيها عند عروض الحالات

المقتضية لهما كذلك لا شك في العروض تلك الحالة عند تعلم الشي وحصوله في

الذهن لا لقال الحالة الادراكية لا تكون ح عرضيا للصورة لانها ليست قائمة

بها لانا العرضي هو الخارج المحمول ومناط الحمل الحلول وهو اعم من ان يكون

المحمول والمحمول عليه حالا في الاخر او كلاهما حالان في محل واحد ولا تبعد ان

تكون الحالة الادراكية والصورة قائمتين بالذهن فيكون محمولة عليها كما ان

الضاحك محمول على المتعجب مع ان الضحك لا يكون قائما بالمتعجب ولا بالعكس

بل كلاهما قائمان بامر ثالث وهو زيد مثلا فالحق ان الحالة التي هي العلم

الحقيقي والصورة الحاصلة علاقة كونهما حالتين في محل واحد هو الذي تحققت

علاقة الحمل الاشتقاقي كقولنا الصورة ذو حالة وقد ثبت في مقامه ان قيام

المبدا بالشي لا يقتضي حمل الحار المشتق عليه بكل وجه الا ترى ان الحرارة قائمة

بالنفس ولا تقتضي حمل الحار عليها كذلك قيامه مع شي آخر بمحل واحد لا يقتضي

حمله على ذلك الشي وان كان بالاشتقاق على كل وجه فلا يصح حمل العالم

على الصورة قد يجاب بان الحالة لها مفهوم وحقيقة فمفهومها هو انها انكشاف

الحمل يطلق على ثلثة معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت شي لشي او انتفائه عنه وحقيقة الاذعان والقبول الثاني الحمل الاشتقاقي ويقال له الحمل بوجود فيه وبذو كما في نحو الكتابة في زيد وزيد ذو كتابة وحقيقة الحلول الثالث حمل المواطات ويقال له الحمل المتواطي كما يقال الحيوان محمول على الانسان وحقيقته الهوهوية فلذا يستدعي وحدة باعتبار وكثرة باعتبار آخر فحمل المواطات اتحاد المتغايرين بحسب الوجود بحسب نحو من الانحاء سواء كان اتحادا بالذات وهو في حمل الذاتيات او اتحادا بالعرض وهو في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعروض والعرض متغايران بحسبها ثم حمل المواطات ينقسم الى قسمين حمل الشي على نفسه وهو ايضا نوعان ما يفيد ان المحمول بعينه عنوان حقيقة الموضوع ما يكون نفس الموضوع كافيا في تحقق الحمل وحمل بالذات وحمل اولي وان كان حمل الشي على نفسه مع نفي ... الطرفين بان لو اخذ احدهما مع حيثية او صفة يحمل بالعرض الثاني الحمل المتعارف وهو ما يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحدهما فرد للآخر وهو ايضا ينقسم الى حمل بالذات كحمل الذاتيات والى حمل بالعرض كحمل العرضيات فاحفظه فانه دقيق ١٢١٢

منه

الانکشاف وهذا المفهوم لا شک فی کونه محمولا بالمواطاة علی الصورة فیقال
هذه الصورة مبدء من المبادی کالسواد والبیاض حتی تابی عن الحمل بالمواطاة
علی ما قامت به فکیف لا تابی عن الحمل علی ما لکن قائمة به بل هو تحمل علیه بالاشتقاق
کما عرفت القائل یرد علیه ان الصورة الحاصلة کافیة فی الانکشاف فلا حاجة الی
اعتبار وصف آخر ولو فرض ان الحالة الادراکیة الصور منشاء للانکشاف فیلزم
حصول الحاصل ح وتلک الحالة مثال للمعلوم وکاشفة له فیلزم الجمع بین المذهبین
وفیه ما فیه فقد اطنبنا الکلام فی هذا المقام اذ تحیرت فیه الافهام وقد بقی خبایا
فی زوایا المرام علیک باستنباطها بالتمام وقال بعضهم النور عبارة عن ذات
الواجب لانه کما هو مبدء لوجود الممکنات کذلک مبدء لانکشاف الاشیاء
علیها فکما ان وجود الممکن عین وجود الواجب کذلک علمه هو علم الواجب فعلی هذا
المذهب یرجع الی مذهب الصوفیة وفیه ما لا یخفی قال بعضهم النور عبارة عن
نفس وجود العالم کما فی علم الباری لذاته وعلم المجردات لانفسها او یکون
وجوده له بان یکون المعلوم معلوما منه کما فی علم الباری لسلسلة الممکنات لما
کان الباری النور مطلقا قائما بذاته وما سواه موجود به اذ هو خالق کل شیء
کان انکشاف ذاته وانکشاف ما سواه علی ذاته بذاته بان لا یعزب مثقال ذرة

بعض لا یجوز هذا علی طور النقل لظهور بطلان اتحاد وجود الواجب القدیم مع وجود الممکن الحادث وکذا اتحاد علم القدیم بعلم الحادث کما لا یخفی منه

١٠٢

من ذاته والنفس الناطقة كان وجودها ووجود صفاتها لها ولم يكن وجود سوى
ذاتها وصفاتها لها انكشفت ذاتها وصفاتها عليها واحتجب ما سوى ذاتها
وصفاتها عليها اما الصور والاعراض لما لم يكن وجودها لها بل لغيرها فلا تخبر انفسها
ولا بغيرها مما حل فيه وقال بعض المحققين النور هو الوجود المجرد عن المادة
حاصله ان سبب الانكشاف الاشياء على المدرك هو تجرده عن المادة من
غير اعتبار صفة حاصلة او زائدة والواجب لما كان منزها عن المادة منزها كاملا
يعلم جميع الاشياء من المبدء الى المعاد اجمالا وتفصيلا اى ينكشف الحقايق
كلها عليه بالذات لا لحضور الاشياء او حصوله بالذات بل ذاته بذاته مرآة
لانكشاف الاشياء مما كان او يكون بحيث لا يعزب عن علمه شئ والعقول
لما كان فيهم شان الماديات وشائبة تعلق بالمادة مدركون بعقولهم بانفسهم
وغيرها بالحضور بالهم فالمجرد اذا عقل ذاته المخصوصة فذاته من حيث انها مجردة
عقل ومن حيث انها مدركة عاقل ومن حيث انها مدركة معقول فكل مجرد
عقل وعاقل ومعقول والنفس الانسانية لما كانت لها مع التجرد تعلق
بالمادة صارت عند تدبيرها والتصرف فيها امرا ظلمانيا فاودع المبدع الفياض
فيها استعدادات التعقل والنطق واعطاها الجواسيس من الحواس

نعل صور المجردات ما نعقلها لا يكون بحصول صورة اخرى والا لزم اجتماع المثلين فلا يكون احدهما اولى بالمحلية من الاخرى بل يستحيل حلولها فيه فذاته من حيث انها مجردة عقل ومن حيث انها مدركة عاقل ومن حيث انها مدركة معقول فيه نظر لانه [illegible] لا يكون احدهما اولى بالمحلية من الاخرى لان احدهما صورة شخصية [illegible] والاخرى [illegible] اولى بالمحلية [illegible] منه

لتعينها فى الادراك الاحساس و بهذا الاستعداد فى افراد الناس يتفاوت
بتفاوت الطبيعة فى التجرد و التعلق فمن كان ميلان سريرته الى المادة كان جهله
فوق المعرفة ومن كان رجحان غريزته على الرياضة كان علمه فوق الجهالة
فعلم النفس وجهلها بقدر تجردها وتعقلها من ثمه كان صاحب القوة القدسية عارفا
بحقايق الاشياء من غير تعلم و اكتساب غير محتاج فى الاحساس الى جواسيس
الحواس بل كان يبصر المحسوسات البصرية بالعقل كما يبصر بالعين الشهلاء و شاهدا
للموجودات العيانية من تحت الارض الى فوق السماء بدون اعانة هولاء
كما ان اهل الاسلام كلهم يعتقدون فى الانبياء و الاولياء صلى الله عليهم وسلم
المكل من هذا و الحكماء يزعمون فى حال الرواقيين و الاشراقيين و الفرقة الصوفية
فى شان مشايخهم الكاملين ازيد من ذلك و اعدل الشهود على مراعى هذا ما روى
من صفات قايل سلونى عما دون العرش انه صلوات الله وسلامه عليه لم يذهب
الى معلم و لم يكتسب شيئا من رجل قط لكن اعطاه الله تعالى فى المهد فهما فايقا
وعلما كاملا حتى قال فى حقه عم من هو مع الحق انا مدينة العلم وعلى بابها من اراد
العلم فليات الباب فادراك النفس للمحسوسات العيانية بالحواس الظاهرة
وللمعانى الجزئية بالحواس الباطنة وتعقل الكليات بحصول صورها فيها او بحالة اخرى

عارضة لها

عارضة لها انما يتوهم للناس لسبب كون طبايعهم في غسق وظلمة من ميلانها الى تدبير
المادة اما ارباب النفوس الكاملة العارفون باسرار المعرفة فهم يعلمون بان
تعقلها بقدر تجردها سواء كان بواسطة الجواسيس كالاحساس والتخيل او بلا واسطة
كالاعتقاد والتعقل فالعلم على هذا تجرد النفس عن تدبير المادة والتصرف فيها سواء
سموها الصورة او الحالة الادراكية والجهل استغراقها فيه والذهول توجه النفس اليه
وتعقلها به بعد التجرد والنسيان اي النفس افرط التعلق والتوجه يدل عليه ما قالوا
ان النفس لها اربع حالات الاولى حالة لم تكن مدركة فيها لشيء من المعقولات
فهي عقل هيولاني كما هي عالم المهد والرضاعة ففي تلك الحالة تكون للنفس كمال
توجه وتعلق الى الجسم في تدبيره وتصرفه حتى لا يتوجه الى تعلق شيء آخر والثانية
حالة ادركت فيها الاوليات واستعدت لاكتساب النظريات فهي العقل بالملكة
وهي في بدو البلوغ لحصول فراغة ما عن تدبيرها في تلك الحالة والثالثة ادركت
النظريات واودعت مخزونة في الخزانة واستحضرتها متى شاءت فهي العقل بالفعل
وهي في حالة الشباب لحصول التجرد لها في تلك الحالة عن اكثر تدابير الجسم والرابعة
حالة طالعت فيها تلك المعقولات المكتسبة كلها واستحضرتها وانما فهذه الحالة
لا تحصل لها عند تعقلها بالمادة لانه جلباب العقلة عليها بل تحصل لها في النشأة الاخرى

[illegible]

بتجردها فيها تجردا كاملا وبعضهم جوزوها في هذا النشاة لنفوس كاملة لا يشغلها شان

فانهم مع كونهم مع كونهم في جلابيب من ابدانهم قد انخرطوا في سلك المجردات

لان ابدانهم لما خلقت متصفة بصفات كاملة منزهة من رذيلات لكنه لم يبق

لنفوسهم تعلق بابدانهم حتى يدبر لها ويتصرف فيها فصارت نورا مدركا لذاتها

وصفاتها بل يرتسم فيها كلما كان مرتسما في المجردات التي كالمرايا لها كما يرتسم

في المراة كلما كان مرتسما في مراة اخرى وضعت في محاذاتها وبهذا قالوا

في مقام الهامات النفس انها اذا كانت قوية بحيث لم يمكن اشتغالها بالبدن

مانعا من الاتصال بالمجردات وكانت متخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص

الحس المشترك عن الحواس الظاهر فاتصلت حالة اليقظة بالمبدء المفارق الصا

وحصل منه ادراك المغيبات على وجه كلي ثم المتخيلة تحاكيها الصور جزئية مناسبة

لها وتنزلت الى الحس المشترك فتصير مشاهدة محسوسة فظهر منه ان استغراقها

في العلائق الجسمانية عائق عن اكتساب الكمالات وادراك المعقولات فمتى

حصلت لها التجرد اما بقوتها او بكمال بدنها ادركت المحسوسات والمعقولات

مثل سائر المجردات فاحفظه فانه بذلك حقيق ولعل الحق لا يتجاوز عن هذا

انا تنوير نور السماوات اوضحنا لك سبيل الحق ان اعطاك الله نورا فلم يبق

بجود ذلك

فالنفس نورانية من حيث التجرد وبها ينكشف الاشياء عنده وجودا لها كما انها منكشفة عنده سبحانه بوجوده له تعالى بالمعلولية فمناط انكشاف الاشياء في الواجب والممكن وجود المجرد النوراني لا غير فعلمه تعالى بغيره نفس وجوده بحت ونور حق وعلمه بذاته بغيره موجود وجوده النوري من حيث تجرده عن المادة واستناده الى النور المطلق وهو بالمعنى

تحرر اسمه ١٢

بعد ذلك لك فنور وان لم يجعل الله لك نوراً فلك من نور الى يها انشرنا
بقولنا بمعنى الوجود المجرد اى العلم منور معناه عند التحقيق الوجود المجرد عن
المادة تجرداً تاماً كما للواجب او للمجردات او ناقصاً كما للنفس الانسانية
وهو اى العلم بهذا المعنى الحق لانه ليس فيه الخلاف والنزاع ولا علية ففصلة
القناع فالحق احق بالاتباع وبندفع منه اى من كون العلم معنى مبدء
الانكشاف تجرد المدرك عن العلائق المادية جميع الشكوك والشبهات
الذى يتوجه على النزاعلى بكون العلم ازالة وعلى القائلين بكونه صورة .
او حالة اخرى اعارضة لها كما يظهر على من له قريحة سليمة وطبيعة منتقية
ويرتفع من البين المنوع والمعارضات المنع ابطال مقدمة من مقدمات
الدليل او رده الخصم المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل
عليه الخصم ويظهر منه اى من هذا التحقيق او من كون العلم تجرد المدرك
ان علمه اى الله تعالى اسمه وتقدس وصفه تعالى شانه اى علي
حالة اى حال علمه عن ادراكنا الادراك فى اللغة هو اللقاء والوصول والبلوغ
والينوع يقال ادركت زمانه وادركت بصرى ويقال ادرك الغلام اذا
بلغ وادرك الثمر اذا ينع وفى عرف الحكماء وصول النفس الى الماهية وحصول

بلوغ يعنى مجمه شباب رسيدن شخص
وينوع يعنى مهمله براد رسيدن ميوه ١٢

الماهية لها فان القوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية وحصلتها كان ذلك ادراكا
لها من هذه الجهة والمراد بها ههنا الادراكات الضرورية كالاحساس بالبصر والبديهيات
في التصديق بدليل قولنا واكتسابنا الا الاكتساب تحصيل مطلوب مجهول بترتيب
مقدمات معلومة حاصلة ان علمه تعالى اعلى وارفع من ان يصل عقولنا اليه بمرقاة
بداهة او سلم كسب كيف نازع المخلوق الناقص الذي كان غريقا في بحار الحيرة عن
رؤية انوار الخلقة عاجز عن درك حقيقة ممكنة المحدثة المخرجة من مكمن العدم
والتلبيس الى منصة الشهود والتلبيس في صفات الخالق الكامل الذي من نطفة
خلقه اي المخلوق والمراد به الانسان لانه اشرف المخلوقات كانه تلميح الى قوله
تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج فجعلناه سميعا بصيرا اعدا اعترف
الكاملون اي الانبياء المرسلون والملائكة المقربون بقولهم لا علم لنا الا ما علمتنا
وما عرفناك حق معرفتك ولنعم ما قيل العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات
الذات اشراك بعدم معرفته اي بعدم معرفة حقيقته او وجوده او علمه بل سائر صفاته ان
ظهوره تعالى كما هو في اعلى درجات الظهور كذلك اختفاؤه في اقصى مراتب الخفاء
بحيث لا يرتفع عنه الحجاب ولا ينكشف منه الغطاء وبقي المشتاقون الى جماله في
قلق عظيم واضطراب جزيل والمتعطشون لزلال وصاله في ظماء شديد وحرمان

طوبى لمن ضبط اقواله

طويل مبطل اقوالهم اى الحكماء والمتكلمون في كونه اى كونه تعالى الساير الموجودات
اعلم انه اتفقوا على انه سبحانه عالم لذاته ولغيره الا شرذمة قليلة من الحكماء حيث ينكرون
لكونه عالما لذاته لان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة والاضافة تستدعي المتغايرين
ولا اثنينية في ذاته بوجه ما واذا لم يعلم ذاته لا يعلم غيره وافاضة الممكنات منه كافاضة الضوء
من الشمس من غير شعور وبطلان هذا القول اظهر فان المنكرين غافلون عن كيفية علمه تعالى
وان القائلين استدلوا على كونه عالما لوجوده بوجوه منها ان حقيقة العلم ما به الانكشاف بحضور
المعلوم لذاته وذلك لوجوده بالفعل لنفسه وهو سبحانه في اقصى مراتب الفعلية والموجودية
لنفسه فهو عالم لنفسه ومن كان عالما بنفسه كان عالما بمخلوقاته لكنهم اختلفوا في ان علمه تعالى
بغيره اما حضوري او حصولي الى كل منهما اشرنا بقولنا عين ذاته فذهب اليه بعض المتأخرين
ليت شعري ماذا ارادوا بهذا ان ارادوا ان ذاته تعالى يدرك جميع الاشياء بلا
تكثر في ذاته وبلا حضور شيء او حصول صورة في ذاته فنعم الوفاق وان ارادوا ان ذاته
تعالى بنفسها مبدأ لانكشاف الماهيات الامكانية بدون حضور ذاتها او حصول صور
ها مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات فهو باطل لان الانكشاف احد المتباينين بحضور
الاخر فقط سخيف جدا وان ارادوا ان وجود الممكن نفس حقيقة الواجب فبالنظر الى
هذه الحيثية صارت منشأ الانكشاف ماهيتها فانه يرجع الى اتحاد الواجب مع الممكن وفيه

ما فيه او زائد وهو على وجهين قائم بذاته والزائد القائم بذاته تعالى ايضا على نوعين
اما بالارتسام اي ارتسام صور الممكنات في ذاته كما ذهب اليه الشيخان المعلم الثاني ابو نصر الفارابي
وابو علي بن سينا او بحضور بمعنى بسيط ازلي وهو على قسمين اما قائم بذاته
لكن لا مطلقا بل بوجود واضافة وتعلق بسلسلة الممكنات ومنشار لانكشافها
وهو مذهب الاشعري ومن تبعه او غير قائم به اي بذاته تعالى وغير القائم بذاته ايضا
على نحوين اما حاصر بنفسه اي بنفس حضور الممكنات عنده تعالى حضور الحسب
الوجود الدهري لها كما ظنه طائفة من المشائين او بالمثل الافلاطونية اي بحضور
صور الممكنات باجمعها من الجواهر والاعراض قبل وجوداتها العينية من غير
قيام به تعالى بل قيامهم بذواتها في حضرته وقد يحمل قول افلاطون بالمثل على
عالم المثال كما ذهب اليه الصوفية وقد يحمل على الصور العلمية القائمة بانفسها
في علم الواجب وقد يحمل على المجردات المدبرة للماديات وقد يحمل بالتقسيم
بان في كل نوع من الانواع فرد منه مجرد وفرد منه مادي كالانسان فان
في هذا النوع انسان مادي فاسد وانسان مجرد ابدي اي بنفس حضور
اي حاصر بنفس الحضور حضورا اشراقيا كما ظنه الشيخ المقتول رحمه الله او
بنفس ثبوت الممكنات للمعدومات قبل وجوداتها اي ثبوت المعدومات

عنده تعالى

قال السيد الزاهد في حاشية شرح المواقف المشهور ان افلاطون ذهب الى ان الانواع المادية بلا شك لا شخ موجودة في عالم الامر متمايزة عن افرادها لكن لا يخفى ان نوع الروحية الماهية المجردة عن ماديتها وعوارضها المادية ثم قال اعلم ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث الماهية الطبائع الازلية الابدية المتمايزة عن افرادها دون باب بعض العوالم عالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي نفي الثابتة الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع وفي بحث العلم الصورة العلمية الالهية القائمة بانفسها في تحقيق تلك [illegible]

حسده تعالى ثبوتا عينيا كما زعمه المعتزلة او ثبوتا علميا اى كان له تعالى علم بثبوت
تلك المعدومات قبل وجوداتها بلا تحقق اى بلا تحقق المعدومات فى الخارج ولكن
كالسراب على ما نقل عن بعض المباحثين او بالاتحاد اى اتحاد العالم هو ذات البارى
والمعلوم اى ذات الممكن كما زعمه بعض الحكماء وهو يرجع الى مسلك الصوفية وهذه المذاهب
كلها باطلة اما بعضها فبانه يستدعى وجود غير فى حريم الوحدة واستكماله تعالى
بالغير وبعضها بانه اعتراف بما انكره الجمهور فعليك باستخراج ادلة ابطال كل منها
واستنباطها فى الكتب المبسوطات فثبت ما هو الحق وهو كونه وجودا مجردا منزها
عن شوائب الكدرة ومبرءا عن حواجب الظلمة فانه لما تجلى ذاته بذاته شاهد فيها
ذاته وصفاته اى الامور الكلية والجزئية فهى كانت المرآة لجميع المراتب الامكانية العلوية
والسفلية فعلم كلها بذاته بدون حصول شئ فيه فهذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ولعله للكابرة
فى هذا المرام الفائدة الثالثة معنى الجعل وهو فى اللغة يطلق على معنيين احدهما الخلق
ولا يستدعى الا مفعولا واحدا كقوله تعالى جعل الظلمات والنور وثانيهما التصيير
فيقتضى مفعولين ولا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه كقوله تعالى
جعل الشمس ضياء والقمر نورا وعلى هذين المعنيين وقع الاصطلاح ثم اداة على
الاول ابداع الشئ واخراجه من الليس المطلق الى الايس الحق ويعبر عنه بتقرر

الشي فقوام ماهيته وتعلق به الجعل السي واحد هو نفس الشي والاثر المترتب عليه
بالذات هو نفس الماهية واما الوجود وثبوتها لها فليس الا اثرا بالتبع وسموه
جعلا بسيطا وعلى الثاني تصييره شيئا او توصيفه بشي اخر فيكون المجعول موصوفا
والمجعول اليه وصفا وهذا الجعل يتعلق بالذات بنسبة اتصافية بينهما من حيث انها
مرآة لملاحظة الطرفين لا من حيث انها ملحوظة بالاستقلال فلا بد فيه من شيئين
واتصاف احدهما بالآخر لتحقق النسبة ويتعلق الجعل بهما والاثر المترتب عليه اولا
وبالذات وهو الثبوت الرابطي في درجة المحكي عنه واما الطرفان فهما اثران
له بالعرض وسموه جعلا مولفا والحكماء بعد اتفاقهم على ان الممكن مستوي الطرفين
ولا يترجح الا بمرجح وهو لا يكون الا الواجب اختلفوا في ان علة الاحتياج ماذا فقال
بعضهم نفس الامكان وقيل الحدوث وقيل كلاهما لكن بداهة العقل شاهدة على ان
الحدوث كيفية للوجود الذهني هو متاخر عن الامكان فكيف يكون علة له فثبت
ان علة الاحتياج ليس الا الامكان وهو نسبة ما هي نسبة فقط في درجة المحكي عنه
ثم اختلفوا في ان الماهية الامكانية بل هي بنفس ذاتها وقوام ماهيتها محتاجة
الى الجاعل او في صيرورتها موجودة الى هذا اشار بقولنا اختلفوا اي الحكماء
فيه اي في اثر الجعل بالذات قال الاشراقيون وهم شيعة افلاطن الالهي

ومن تبعهم

ومن يزعم انه اي الجعل نفس الذات اي ذات الممكن بان اخرجها الجاعل
الحق من الهلاك المحض الى مرتبة التقرر والفعلية ثم العقل ينتزع منها معنى الوجود
ويصفها به فالاثر بالذات هو الماهية الامكانية من حيث هي اما الوجود واتصافها
به فهما مستتبعان لها باللزوم لا ان يتعلق بهما جعل مؤلف او بسيط مستانف
ولا ان يتعلق هذا الجعل البسيط بهما ثانيا وقال المشائون وهم اتباع ارسطو
ومن قلدهم انه اي اثر الجعل اتصافها اي اتصاف الماهية بالوجود اي يتعلق
الجعل عندهم بالنسبة التي بين الوجود والماهية بما هي نسبة ورابطة غير مستقلة
محتاجة الى المنتسبين وخلط منهما الا من حيث انها ملحوظة بالاستقلال وماهية
من الماهيات واثره كون الماهية موجودة واما الماهية من حيث هي
والوجود والاتصاف لا من هذه الحيثية بل من حيث هو معنى مستقل وماهية من
الماهيات فتوابع له لا ان يتعلق بها جعل بسيط مستانف متاخر عنه او في مرتبته
ولا ان يتعلق جعل مؤلف بها ثانيا وطائفة من المتالهين وهم فرقة متصفة
بالكشف والشهود منقطعة عن الخلق الى الحق وتبعهم الصدر الشيرازي ومن وافقه
انه اي اثر الجعل الوجود بمعنى ما به الموجودية والماهية والاتصاف تبع له لانه
عند التحقيق هو الموجود حقيقة واما الماهيات فانما هي المفهومات التي ينتزعها

وقد نقل جماعة من المتكلمين [illegible]
[illegible]

الذهن فمنه وتقسیمها الی الکلی والجزئی والجوهر والعرض الی غیر ذلک هو المحتاج
بنفسه الی العلة الفاعلة فقط کما فی الوجودات الجوهریة والی العلة الفاعلة مع
المحل القابل له کما فی الوجودات العرضیة هذا ما قالوه فی تحدید محل النزاع وکل منهم
یستدلون علی حقیة ما ادعوه ویعتقدون انه هو الحق وبما ادعوه یتفاخرون
الیه اشار بقوله کل حزب بحاء مهملة وزاء معجمة ساکنة گروه بما لدیهم
ای عندهم من الادلة علی اثبات مرامهم او المنوع والمعارضات علی حجج خصامهم
فرحون. لا یخفی ما فیه من اقتباس کلامه سبحانه وقد طال نزاعهم فی ان الحق
هو الجعل البسیط ام الجعل المؤلف واستدل کل فریق بدلائلهم المذکورة فی کتبهم
والذی نطق علیه الفرقان واتفق الیه اهل الحق والعرفان هو الجعل البسیط یعنی
ان اثر الجعل بالذات وما یترتب علی الجعل اولا هو الشیء بنفس الامری سواء کان
ذلک هو الوجود بنفسه او الماهیة بنفسها قال مولانا باقر العلوم رح انی لست اظن
ان احدا من الفلاسفة الیونانیة والحکماء الاسلامیة ینکر الجعل البسیط اما القائلون
بالجعل المؤلف فانما هم بعض اتباع المشائین والقائلون بالجعل البسیط لا یحیلون
ما شاع تعلق الجعل بالنسبة مطلقا اذ لا شک فی مجعولیة نسبة الضیاء الی الشمس
والنور الی القمر فی قوله تعالی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا ومجعولیة نسبة السواد

الی الثوب فی قوله

الى الثوب في قولك جعلنا الثوب اسود اولا يتصور كون تلك النسبة تابعة لمجعولية
الشمس والقمر والثوب للتاخر الزماني بين كل منهما بل انما يحكمون بامتناع مجعولية
النسبة المخصوصة التي هي بين الشيء ووجوده في مرتبة المحكي عنه لزعمهم ان هذه النسبة من
ضروريات مرتبة تقرر الماهيات لما كان لاثبات الجعل البسيط طريقان احدهما
ابطال ادلة الجعل المؤلف وثانيهما اثبات نفسه بالادلة شرعت في بيان كل منهما
فقلت الزاعمون للمؤلف اي للجعل المؤلف استدلوا بوجوه منها ان علة الاحتياج
اي احتياج الممكن الى تاثير الجاعل ليس الا الامكان لان الوجوب بالذات او
الامتناع بالذات لا يقبل الجعل فالمجعول لا يكون الا الامكان وهو نسبة تحقق بنسبة فقط
في مرتبة المحكي عنه فلا يتعلق الجعل الا بها لا بالماهية ولا بالوجود ولا بهما الاتصافان
بالامكان ومنها تعلق الجعل بالماهية اي بين الماهية ونفسه غير معقول اذ لا معنى لتوسط
الجعل بين الشيء ونفسه والا لكان ثبوت الشيء لنفسه ممكنا لا ضروريا ومنها
ان الوجود زائد على الماهية اي ماهية الممكنات فثبوته بالعلة حاصلة وقد تقرر
عندهم ان كل مفهوم زائد على ماهية الشيء فثبوته له لا يكون الا من تلقاء
العلة ومن ثمه عدوا العرضي مما يعلل والذاتي مما لا يعلل وبه تمسكوا في اثبات عينية الوجود
للواجب فلو لم يكن ثبوت الوجود الذي هو زائد على الماهية الممكنة محتاجا الى جاعله

حاصله انه لو لم يكن ما هو موصوف ومتكيف بالامكان محتاجا الى الغير وهو الموصوف
بثبوت الوجود للماهية فهو اثر
دون الماهية من حيث هي ولا الوجود
من حيث هو ١٢ منه

لكان ضروريا غير محتاج الى علة فبطل ما تقرر عندهم ولا يتم دليل عينية الوجود للواجب
ولا يصح التعريفان ورد اى كل من هذه الادلة الاول بانه اى الامكان بالوجوب والامتناع
الصفة وصف اى صفات وكيفيات للتقرر اى لتقرر الماهية وعليتها الا لنسبة الوجود
الى الماهية لما حقق اى لما حققه بعض المحققين وله اى للممكن في كل مرتبة اى في
مرتبة تقرره وفي مرتبة وجوده وفي مرتبة ثبوت الوجود له احتياج الى الجاعل يحصله
لا نسلم ان علة الاحتياج منحصرة في الامكان بان لا يكون ما ليس حقيقته الامكان محتاجا
الى العلة اصلا فان الماهية الامكانية لعدم ضرورة تقررها ولعدم ضرورة ثبوت الوجود
لها لذاتها محتاجة في جميع مراتبها بخلاف الماهية الواجبية فانها غنية في جميعها فالماهية
الامكانية اثر الجاعل بالذات واتصافها بالوجود اثر له بالتبعية واللزوم فلا يستدعي
جعلا مستانفا كما زعم ورد الثاني بان الجعل البسيط لا يتعلق الا بالشيء الواحد
تقريره ان هذا الدليل مبني على عدم تصور معنى الجعل البسيط فان المتخلل بين
الشيئين انما هو الجعل المؤلف دون البسيط فانه لا يتعلق الا بشيء واحد ولا يقتضي
الا المجعول فقط كما عرفت ورد الثالث بان ثبوت الوجود للمعروضة اى للماهية
ضروري بحيث يستحيل سلبه وانفكاكه عنه في الواقع بتفصيله على طرز المنع بانه لم
لا يجوز ان يكون ثبوت بعض العوارض لمعروضه ضروريا يمتنع انفكاكه عنه فلا يحتاج

الى ايجاد وتاثير

حاصله كون ان تكون الماهية بالنظر الى مرتبة التقرر واللاتقرر على السوية ويحتاج في ترجيح احدهما على الآخر الى الجعل فهذا معنى الامكان عند المحقق كما حققه مولانا باقر العلوم في نصابه فمعنى الامكان كيفية للتقرر دون الوجود ١٢ منه

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان هذا يلزم ان يكون للممكن احتياجان في مرتبة الامكان وفي مرتبة الذات فيلزم ان يتعلق بالممكن كلا نوعي الجعل المركب باعتبار الامكان والبسيط باعتبار الذات وهو خلاف الاصطلاح فتامل ١٢ منه

الى ايجاد و تاثير والوجود من تلك الصفات فكان ثبوته لمرتبة تقرر المائية ضروريا

مستغنيا عن التاثير والكانت تلك المرتبة في نفسها محتاجة الى العلة لهذا

عرف بعضهم ان الذاتي هو الداخل في الذات والعرضي هو الخارج المحمول والقائلون

بالجعل البسيط استدلوا على اثباته بانه اي الجعل اما يتعلق بها اي بالماهية

بالذات اي يكون اثر الجعل هو الماهية بالذات كما هو مفهوم الجعل البسيط او بالعرض

بان يتعلق الجعل اولا وبالذات بالنسبة الرابطة بين الماهية ووجودها او لا

يتعلق اصلا لا بالذات ولا بالعرض على الاول يثبت اي الجعل البسيط وهو حق

وعلى الثاني اي تعلق الجعل بالذات بالنسبة الرابطة ولو اسطها بالماهية يلزم

تاخر المعروض وهو الماهية من حيث هي عن العارض وهو الماهية من حيث

الوجود وهو باطل بشهادة الضرورة وعلى الثالث استغناؤها اي ان لم

يتعلق الجعل بالماهية اصلا يلزم استغناء الماهية الامكانية من حيث هي عن

الجاعل المرجح وما هذا الا مرتبة الوجوب بالى عنه شان المكان وبانه ضمير

للشان او راجع الى الجعل يلزم الانتهاء اليه اي الجعل البسيط تقرير الدليل

لو سلم الجعل المولف فكل ما يفرض انه مجعول من الوجود او الاتصاف او اتصاف

الاتصاف فهو الصادق في نفسه ماهية من الماهيات فيتعلق الجعل بالماهية وما نعني بالبسيط

الا بذاته او بان النسبة من حيث هي نسبة غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق الجعل يجب ان يكون
معنى مستقلا ملحوظا بالذات لما هو مستقر عندهم وبان الوجود وثبوته لها اي
للماهية يعني الثبوت الرابطي او الاتصاف من الانتزاعيات اي المعنى الانتزاعية ليس له
وجود بالذات الا في العقل بعد انتزاعه ولا يتعلق الجعل بها اي بالانتزاعيات
فالمجعول منشأ انتزاعها اي منشأ انتزاع تلك المعاني الانتزاعية وهي الماهية في
مرتبة تقررها وفعليتها فالمجعول بالذات ليس الا الماهية وهو المطلوب ورد كل من
تلك الادلة الاول بانه لا يلزم من استغنائه اي الممكن في مرتبة التقرر وجوبه حاصله انا
نختار الشق الثالث اي لا يتعلق الجعل بالماهية في مرتبة التقرر اصلا ولا يلزم منه وجوبه
لانها اي الماهية الامكانية محتاجة اليه اي الى الجاعل في الوجود اي في مرتبة الوجود
وفي اتصافه بالوجود بخلاف الواجب فان ماهيته المقدسة منزهة عن الاحتياج
في كل مرتبة فرضت واحتياج ماهية الممكن في الوجود الى الجاعل وتعلقه بها بهذا
الوجه مفاد الجعل المركب ورد الدليل الثاني بانه لثبوت الرابطي والاتصاف
اعتباران احدهما اعتبار انه ماهية من الماهيات الممكنة ومفهوم مستقل ملحوظ
بالذات لا يمكن تعلق الجعل به بهذا الاعتبار وثانيهما اعتبار كونه نسبة ورابطة
بين الشيئين في درجة المحكي عنه وبهذا الاعتبار يتعلق به الجعل ويستدعي المجعول والمجعول اليه

فلا يلزم الانتفاء

فلا يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط ورد الدليل الثالث بانه اى الجعل المركب انما يتعلق
بها اى بالنسبة فى مرتبة المحكى عنه وهى كون الموضوع فى الواقع بحيث يصح انتزاع المحمول
عنه وعدم استقلالها اى عدم استقلال النسبة فى الحكاية اى فى مرتبة الحكاية لانها مرتبة
ذهنية ينتزع منها العقل ذات الموضوع ووصف المحمول وثبوته له بخلاف المرتبة المحكى عنه
فانها ليس فيها الا ذات الموضوع ينتزع منه العقل وصفا من الاوصاف ويحمل عليه
ورد الدليل الرابع بانه يجوز ان يكون للماهية الخ فى مرتبة التقرر والفعلية
اعتباران اعتبار انها متقررة بحسب بهذه الاعتبار لا يتعلق به الجعل واعتبار
انها يصح انتزاع مفهوم الوجود الانتزاعى منها بلا زيادة معنى زائد عليها وبهذا الاعتبار
يتعلق بها الجعل حاصله على ما تقرر عندهم من ان تغاير الاعتبارى فى مرتبة اللحاظ
يكفى لتغاير الاحكام لما صرحوا فى تغاير الشخص والطبيعة فعلى هذا للماهية وحدها
اعتباران بالاعتبار الثانى يتعلق بها الجعل وهو المراد بمجعولية النسبة فى مرتبة
المحكى عنه وفيه ما فيه والمشائيون قالوا بان الموجود فى الواقع وبالذات هو الوجود
دون الماهية لانها امر اعتبارى انتزاعى ينتزع العقل فى الذهن ويحكم عليه
بالمعقولات الثانية ولو كان الموجود بالذات هو الماهية ويكون الوجود من عوارض
لتعقل الماهية اولا ثم الوجود والبداهة تحكم بخلافه فهو اى الموجود بالذات

مجعول بالذات لان الجعل متعلق بالذات بما هو موجود بالذات وبالعرض بما هو
موجود بالعرض ويقول ظني ان هذا النزاع اى النزاع الواقع بين المشائين
والاشراقيين مشاجرة اى منازعة لفظية لان عند كل منهما يتعلق الجعل بنفس
الموجود بالذات والموجود في الواقع امر واحد سواء يسمونه وجودا او ينتزعون
عنه الماهية او يسمونه ماهية وينتزعون عنه الوجود فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
وذلك اى النزاع الواقع بين الاشراقيين والمشائين مصارعة اى مباحثة
لامتحان جودة طبايعهم وحدة اذهانهم والا فكيف اختفى عليهم هذا الامر الصريح الذي
كالشمس في نصف النهار مع كونهم في اعلى مرتبة العلم والكمال لانهم في اكثر المواضع
اعترفوا بان الجعل لا يتعلق بالامر الاعتباري فالماهية بما هي امر اعتباري منتزع
عند العقل بعد ادراك الموجود بما هو موجود وكذا الوجود بما هو وجود امر
اعتباري منتزع في الذهن عن الموجود الواقعي وكذا الماهية المتصفة بالوجود
امر اعتباري انما المتحقق في الخارج الذات الموجودة المتصفة بالماهية اتصافا
انتزاعيا ومآله اى حاصل النزاع في الجعل على كلا المذهبين بل على المذاهب كلها
عند التامل امر واحد وهو مجعولية امر خارجي موجود في الواقع بلا اعتبار
معتبر سواء كان هو نفس الماهية او نفس الوجود او ماهية متصفة بالوجود

او وجود متصف بالماهية هذا الذي ذكرناه من سلك ارباب الشهود وانما هو بحسب النظر
الاستدلالي لهم واما تحقيقهم الذي يحصلونه من الكشف والشهود فيستترونه
من غير اهله ولا يعلمونه الا لمن يشاهدون آثار السعادة على سيمائه وهو
ان الموجود ليس الا الحق القديم تعالى شانه والعالم اعراض مختلفة مجتمعة في
عين واحد فليس هيهنا جعل وايجاد بالمعنى الذي يختلف فيه الحكماء بل ظهور الحق
هو ظاهر في الخلق الذي هو مظهر للحق فهو ان ثبت فلا هذا ولا ذاك ونعم ما قيل
قومی متفکر اندر ره مذهب و دین جمعی متحیر اندر شک و یقین زان میترسم
که بانگ آید ناگاه کای بیخبران راه نه آنست و نه این ثم ان الارتقاء
على معارج عرش العرفان والارتقاء على مدارج السمك البيان لا يحصل
بمرقاة البرهان انما هو من فضل الرحمن يؤتيه من يشاء بغير احسان الفائدة
الرابعة في تحقيق كيفية ربط الحادث الحدوث على نوعين احدهما الحدوث
الذاتي وهو ما يكون وجوده مسبوقا عن علته بالعدم ذاتا كالمعلول بالنسبة
الى علته التامة والثاني هما الحدوث الزماني وهو ما يكون وجوده مسبوقا
بالعدم زمانا بان يتحقق بينهما تخلف اني او انفكاك زماني كالمعلول الى العلل المتفقة
وثلث القسمة مولانا باقر العلوم في تصانيفه وقال ثالثها الحدوث الدهري وهو

وهو ما يكون مسبوقا بالعدم عنها في وعاء الدهر وهو فوق الزمان تحت الذات
كالاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض وفيه مباحث لا يليق بهذا المقام بالقديم
القدم ايضا عند الجمهور على قسمين ذاتي وزماني وعنده ثلثة اقسام ذاتي وزماني
ودهري فالقدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير اي يتصور العقل بداية مطلقا كالواجب
جل شانه والقدم الزماني هو عدم المسبوقية بالعدم في زمان من الازمنة اي
لا يتصور العقل بداية في الزمان كالعقول والنفوس على مذهب الحكيم والقدم الدهري
وهو سرمدية بان لا يتصور العقل بداية في الدهر كما لا يتصور بداية في الزمان
بانه اي الحادث وهو الممكن الذي خرج من الليس والهلاك الى الايس والوجود
لا بد له اي لهذا الحادث من مرجح لان الممكن لا يتصور ترجيح احد طرفيه بدون مرجح
فان رجح الوجود فهو موجود وان رجح العدم فهو معدوم والمرجح بتلك الصفة اما
ان يكون نفسه اي نفس افراد الحادث للبعض بان يرجح واحد منهم بوجود الاخر وهكذا
نذهب من مرتبة الى مرتبة حتى يدور اي يرجع الاخير في ترجيح وجوده الى الاول
او يتسلسل بان لا يرجع بل يذهب السلسلة الى غير النهاية فيلزم المحذور اي ما يحذر عنه
وهو لزوم الدور او التسلسل وكلاهما مستحيلان بدلائلهم واما ان يكون
غيره اي الممكن وهو لا يكون الا الواجب اذ الممتنع لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء

او عدمه لان

او عدمه لكن لما رأوا احالة الحوادث اليومية والجواهر الزمانية بانها كانت معدومة
في زمان وصارت موجودة في زمان آخر ثم طار عليها العدم في زمان بذلوا جهدهم و
اخترعوا اصولاً حتى كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء لكن لما لا ينبغي تعليل لم
لم يرو غليلا ولم يشف عليلا الى هذا اشرنا بقولنا واضطربوا اي الحكماء والمتكلمون
في ارتباطه اي الحادث المعلول به اي بالواجب القديم بانه ان كان علة
تامة لزم قدمه لاستحالة التخالف وان كان علة ناقصة بان لا يكون الواجب
وحده علة لوجوده بل مع شيء آخر ينقل الكلام الى ذلك الشيء بانه قديم او
حادث فيلزم اما قدم الحادث او تسلسل الحوادث وهما محالان بالاتفاق
وافترقوا اي الحكماء والمتكلمون صاروا فرقة فرقة وذهب كل واحد الى سبيل
غير سبيل آخر فالحكماء فيه ذهبوا الى ايجابه اي كون الواجب علة موجبة
للممكن لا فاعلا مختارا له اعلم ان القدرة تطلق على معنيين احدهما المشية
والارادة بان يقال القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي ان
اراد الفعل يفعله وان لم يرد لم يفعله وثانيهما صحة الايجاد والترك عن فاعله
اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة والحكماء يجوزون اطلاق القدرة
على الواجب بالمعنى الاول لان القدرة بهذا المعنى عين المشية والارادة وما بمالا

وبوجه آخر ان جميع ما لا بد منه للممكن اما
حاصل له في الازل ام لا على الاول
يلزم قدم ذلك الممكن لامتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة وعلى الثاني
فاما ان يحدث الممكن بدون حدوث
امر آخر فيلزم وجوده بلا حصول علته
التامة او بحدوث شيء آخر فينتقل
الكلام اليه حتى يلزم الدور او
التسلسل فتامل ١٢ منه

العلم بالنظام الاكمل اوجد وان لم يحصل لم يوجد لكن حصل فاوجد والمتكلمون

يطلقون عليه لفظ القادر بكلا معنييها فالمعنى الاول يقولون فى تفسيره ان شاء فعل

ان اراد ايجاد العالم بعد العلم اوجد وان لم يرد لم يوجد وبالمعنى يصح منه الفعل

والترك بحسب الدواعى وقدم معلوله اى معلول الواجب الواحد بناء على اصولهم

ان الواجب واحد بجميع الجهات ومن هذا الواحد لا يصدر الا فعلا واحدا فالواجب

علة للواحد ومسموعه عقلا اولا وهو لما كان ذا جهتين يصدر عنه بجهة الامكان

الذاتى عقل وبجهة الوجوب العرضى عقل آخر لكنهما ايضا قديمان لقدم علتهما الى

هذا اشار بقولنا ومعلولاته اى كما يجب قدم معلوله الاول كذلك يجب قدم معلولات

معلوله الاول ~~كذلك يجب~~ ومعلولات معلولات معلوله لان كلا منها قديم وقدم

العلة يوجب قديم المعلول ومن ثمه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية

والاجسام السماوية بموادها وصورها الجسمية والنوعية دون صورها الشخصية

لكن اضطربت اقوالهم فى عالم الكائنات فقال بعضهم بحدوثه حدوثا زمانيا

وبعضهم حدوثا ذاتيا وقال بعضهم بقدمه قدما زمانيا ويفهم من كلام الفارابى فى

ان جمهور الحكماء اتفقوا على القدم الزمانى وفيه بحث بانه ان تم برهانهم

فانما يجرى فى قدم بعض الممكنات لكن ما فوقهم فى الحوادث اليومية التى

[illegible]

يستند على حدوثها وبقائها وما بعدها الى الحس فان حدوثها في زمان معين انما

ان يكون من غير حدوث امر معها فيلزم وجود الممكن بدون علة او يكون

بسبب حدوث امر اخر فينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل واجيب بان الامر الحادث

الذي هو علة لحدوثه معد لوجوده والمعدة لا توجد مع المعلول فلا يلزم التسلسل

المستحيل لان من شرائط استحالته الاجتماع في الوجود ح لا يلزم الازلية

حينئذ هذا المعد يرد عليه امور كثيرة تركناها تحرزا عن التطويل والمملول

اي بعضهم وهم الاشاعرة ذهبوا الى اختياره اي كون الواجب فاعلا مختارا

بالمعنى ان شاء فعل مع اختياره وقدرته على الفعل وان شاء لم يفعل

مع الاختيار والقدرة لا بالايجاب بان اوجب على ذاته الفعل او عدم

الفعل بان لا يتصور انفكاك فعله عن ذاته كما هو شان العلة التامة مع المعلول

على زعم الحكيم وحدوث معلوله مع كونه تعالى علة تامة لها فانهم جوزوا التخلف

بين العلة التامة ومعلولها وقالوا ان المعلول ليس تابعا لذات العلة بل هو تابع

لنحو الارادة فالتخلف المستحيل عندهم هو التخلف عن الارادة فما تعلقت الارادة

الازلية بوجوده آنا يوجد آنا وما تعلقت بوجوده يوما يوجد يوما ولهذا اوجد

الحوادث على التفاوت حسب ارادته تعالى وقالوا ليس لوجود الحادث

اعلم ان التسلسل على ثلثة انحاء الاول ان يكون في احاد مترتبة ومجتمعة في الوجود وهذا باطل بالاتفاق والثاني ان يكون فيها ترتيب بدون الاجتماع كتسلسل الحوادث الغير المتناهية فجائز عند الحكيم والثالث ان يكون فيها اجتماع بدون الترتيب كالنفوس الناطقة عند الحكيم فهذان جائزان عنده وباطلان عند المتكلم فاحفظ ١٢ منه

اتفق الحكماء والمتكلمون على انه تعالى فاعل بالاختيار [illegible] ١٢ منه

توقف على شيء سوى تعلق الارادة والحوادث في نفسها متساوية في قبول

الفيض وليست فيها مخصصات ومرجحات توجب تعلق تخصيص الارادة ببعض دون

بعض بل الارادة الازلية من شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر هذا هو القول

بتجويز الترجيح بلا مرجح اي الاشاعرة جوزوا ترجيح احد المتساويين للتمكن بلا مرجح

بدليل ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان من كل وجه يختار احدهما

شاء وكذا العطشان اذا وضع عنده القدحان المملوان بالماء فهو يختار منهما ما شاء

ويشرب ماده بلا تقدم ارادة وتجويز هذا من البديهيات ويرد عليه ان تجويز الترجيح بلا

مرجح ههنا باطل لانه يستلزم ان يكون فعله تعالى خاليا عن الفائدة وهو باطل بالاتفاق

لان وجود الحادث الذي وجد يوم الجمعة مثلا لو كان مساويا بالوجود يوم الخميس

في ترتب المصالح والفوائد فتخصيص ايجاده بيوم الجمعة دون الخميس لا فائدة

فيه وان كان ترتب بعض الفوائد موقوفا على وجوده في يوم الجمعة وان لم يكن

تلك الفائدة معلوما لنا بخصوصها ولتلك الفائدة خصصه بذلك اليوم ولم يوجده

قبله ولا بعده فهذا التخصيص هو المرجح المحقق له في نفس الامر مع انه ان كان ايجاده

في يوم الجمعة بحيث لا يمكن تركه لزم كونه تعالى فاعلا بالايجاب لا فاعلا بالاختيار

وان لم يكن ايجاده في ذلك اليوم واجبا عليه بل مع كونه اولى يكون ممكنا حتى يجوز

بالايجاب

تركه الفعل في ذلك اليوم

ترك اللطف في ذلك اليوم وايجاده في يوم آخر لزم عليه تعالى ترك ما هو اولى للنظام
الاجمل وارتكاب ما هو اقبح له تعالى عن ذلك وبعضهم اي المتأخرين من المتكلمين
ذهبوا الى ان علة كل ممكن ذات الواجب القديم وانما لم يوجد المعلوم معه في الازل
لعدم امكانه اي ليست عدم تحقق نسبة الامكانية من الممكن ووجوده في الازل لان
طباع الامكان يابى عن الوجود الازلي فعلى هذا الامكان لغه رابطة بين المعلول
الحادث وموجده القديم ولا احتياج الى رابط آخر وفيه نظر لوجوه منها
لو كان الامر كذلك فما وجه التعاقب بين الحوادث بل ينبغي ان يوجد الكل دفعة
ومنها انه يلزم على هذا ان لا يتعدم الحادث بعد وجوده لان ذات الواجب متحقق
ابدا وكذا الامكان بعد تحققه يوجد ابدا في زعمهم فما وجه العدم اللاحق وبعضهم اي
بعض المتأخرين من المتكلمين ذهبوا الى ان علة الممكن هو الواجب لكن لا بذاته بل
باستناده اي باستناد الممكن الى حركة دائمة دورية حادثة اعلم ان للحركة
الدائمة الدورية اعتبارين اعتبار دوامها واعتبار حدوثها فهي من حيث
انها ليس لها بدو زماني دائمة وبه استندت الى علة قديمة ومن حيث انها
معلولة لها علة حادثة وبه كانت مستندة الحوادث وفيه خلل كثير الاول ان
الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيف اليه اذ

معناها خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً فبالحقيقة الخارج من القوة الى
الفعل ذلك الشيء الذي فيه الحركة والحركة تجدد المتجدد وحدوث الحادث الثاني ان
الحركة لكونها امراً بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل ولا
معيتها معه والكلام في العلة التي يكون موجودة معه زماناً ومتقدمة عليه طبعاً والثالث
ان الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك والاعتبار مستندة الى العلة القديمة
وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما وبعض
المحققين من المتاخرين وهو استاذنا ومولانا وسيدنا محمد حسين الموسوي نور الله
تعالى مرقده ذهب الى انه تعالى علة الممكن لا مطلقا بل بامكانه اي مع امكانه حاكمة(?)
على ما توذن(?) به وحيد دهره رحمة الله عليه ان العلة الكاملة لوجود الحادث هي ذات
الواجب تعالى مع الامكان المتحقق في الازل وهذا المجموع ليس قديما حتى يلزم قدم
الحادث وليس ابديا حتى يلزم ابدية المعلول وليس هذا المجموع ممكنا حتى يلزم التسلسل
في علله لان احد جزئيه ذات الواجب والثاني الامكان وتحقق الامكان وثبوته
للممكن ضروري وعلى هذا يصح التعاقب في الحوادث ولا يجب ان يتحقق جميعها
دفعة واحدة لما تقرر من تفاوت الاشياء الحادثة في مراتب انبساط الامكان
والمناسبة فلا تكليف للممكنات بالقصور والسهود(?) في حضرة المعبود الا بقدر استحقاق

الوجود بتفضله(?)

اعلم لاستاذنا ومولانا رح في تحقيق هذه المسئلة رسالة بسيطة
بسط فيها اقوال الحكماء والمتكلمين وادلتهم مع ما لها وما
عليها وحققه بتمهيد مقدمة هي انه يجوز ان يكون الممكنات
في مراتب امكانها على اطوار مختلفة فانها رشتى بان يكون
امكان بعضها آنيا مخصوصا بان مخصوص بحيث يكون
ذلك الشيء قبله وكذا بعده ممتنعا لذاته ويكون امكان
بعض اخر ممتدا بقدر امتداد يوم او يومين او شهر او
سنة ويكون مخصوصا بذلك اليوم او بذلك الشهر او
السنة بحيث يكون قبله وبعده ممتنعا لذاته ويكون
هذا الامكان له ضروريا لذاته غير محتاج الى علة فلا يلزم
تسلسل العلل حين ثبوته للممكن ويكون سلب الامكان
عنه قبل ذلك الوقت وبعده ضروريا فلا يحتاج
الى عدم العلة ثم قال في حاشية تلك الرسالة مثل هذا
الجواز شائع فيما بينهم كما في المتكلمين وسيف يلزم دليل
القدم للحكماء بكون الوجوب الازلي للممكن محال
والحكماء حيث قصدوا اتمام مذهبهم جوزوا العدم
اللاحق لاجزاء الحركة ضروريا فلو جوزوا العدم
ووجوب الممكن في الازل وكذا العدم السابق واللاحق
ضروريا للحركة فلا استبعاد في اعتبار امكان
بعض الممكن آنيا بحيث يكون قبله وبعده ممتنعا وثبوت
الامكان في ذلك الآن بالذات بدون العلة فتامل

١٢ منه

النحو وتفصيل مع ما له وما عليه مبسوط في رسالته نور الله مرقده بتحقيق هذه المسئلة
من شاء استيعابه فليرجع اليها ههنا التمس مني من لا يسعني رده ملتمسه ان
نضم الى الخاتمة ونجعل مسئلة الجبر والاختيار خامسها فاسعفت بمقترحه وقلت
الفائدة الخامسة في الجبر والاختيار اي في تحقيق ان العبد افعاله بقدرته و
اختياره ام بقدرة خالقه اعلم ان هذه المسئلة من مهمات قواعد الدين ومشكلات
مسائل اليقين قد كثر الكلام فيها وطال النزاع عليها لكن لم يأت احد بما يطمئن
به الشكلان وينبسط به الكسلان فاوردت منها ما كان قريبا عن افهام المبتدي
دون ما كان جزيا الاعلام المنتهي فالقدرة هي الهيئة النفسانية التي يتمكن بها
العبد على الفعل وتركه والارادة هي العزيمة الباعثة على الفعل او الترك والاختيار
هو انضمام الارادة الى القدرة وهناك يتوجه الثناء والذم والثواب والعقاب
ويظهر الفرق بين المكره والمختار ولا شك ان وجود الادراك والقدرة والاختيار
بل سائر القوى والآلات في العبد من الله تعالى لا بفعله والا لتسلسلت
او دارت وهما محالان فمن نظر اليها وقصر نظره الى تلك الاسباب القريبة
للفعل ورآها مؤثرة بالاستقلال قال بالقدرة والتفويض ومن نظر الى
ان هذه الاسباب كلها مستندة الى الله سبحانه على وفق قضائه وقدره وقطع

نظره من الاسباب القريبة مطلقا زعم ان كلها من الله ولم يفرق بين الانسان
والجماد والحق ان كليهما اعوران عاريان عن رؤية الحق الى كل منهما اشرنا
بقولنا اختلفوا اى الحكماء والمتكلمون فى ان افعال العبد مثل قيامه وقعوده
واكله وشربه ونومه ويقظته اما من تلقاء نفسه اى بقوته وقدرته مطلقا ليس
فيها لقدرة الله مدخل وتاثير او عند حصول اسبابها من القدرة والارادة و
الاختيار والاتها الروحانية والجسمانية وهى لا تحصل الا من قضائه تعالى واما
من تلقاء ربه اى من قضائه وقدره بان يكون كلها مخلوقا لخالقه كما انه مخلوق
له لا مدخل له اى للعبد فيها لا فى الخلق ولا فى الكسب او بنسبة اى كل افعاله يكون
مخلوق الرب ومكسوبه او من كليهما اى ظهورها من الخالق والعبد بان يكون
كل منهما خالقا لها بالاشتراك الى كل منها اى من تلك الاحتمالات ذهب
ذاهب الاول اى كون العبد خالقا لافعاله مطلقا لا مدخل فيه لقدرة الرب
مذهب القدرية فان اكثرهم زعموا ان البارى لما خلق الانسان فوض اليه
زمام اختياره فلا مدخل لقدرة الله تعالى فى افعاله والعبد بنفسه مؤثر فى افعاله
خيرا كان او شرا كلها مخلوق له وبعض منهم قالوا انا خالق الشر وهو خالق
الخيرات وهو باطل بالبداهة قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم القدرية هذه الامة

اعلم ان افعال العبد على قسمين احدهما
ما يكون تابعا لقدرته وارادته
كالمشى والاكل والشرب وثانيهما
ما لا يكون كذلك كحركة الانسان
الى السفل اذا وقع من موضع عال
منه

لانهم يقولون ان العبد

لانهم يثبتون خالقين مستقلين كالمجوس القائلين بخالقين مبدا الخير المسمى يزدان
ومبدا الشر المسمى باهرمن والثاني اي كون العبد خالقا لافعاله باضافة اسبابها
من المفيض الفياض مذهب الامامية وفرقة من المعتزلة واكثر الحكماء فانهم قد يدعون
اي اكثرهم يدعون البداهة بان كل احد اذا رجع الى وجدانه يجد في نفسه
التفرقة بين حركتي النقاش والمرتعش ويعلم ان الاول باختياره وقدرته دون
الثاني وقد يستدلون اي بعضهم يستدلون بان العبد لو لم يكن له استقلال في
افعاله ليبطل التكليف بالامر والنهي ولم يصح وعيده وتهديده بالصواب
والعقاب ولم يصلح بالمدح والذم وبانه لو كان خالق افعالنا هو الله فيقبح منه تعالى
تكليف بفعل الطاعات والاجتناب عن السيئات لانا حينئذ غير قادرين على
ممانعة القديم فان الله اذا خلق فينا الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلق
كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد قادرا على الفعل والترك كانت افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات ولان الله لما اراد منا المعصية وخلقها فينا فكيف
نقدر على ممانعته وبان الادلة السمعية دالة على نسبة افعالنا علينا كقوله تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وان الذين امنوا وعملوا الصالحات
ومن عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والناس مجزيون باعمالهم ان خيرا فخير

الينا

واليوم تجزى كل نفس بما كسبت وامثالها في القران والحديث النبوي اكثر
من ان يحصى ويعد لكن باب التوجيه والتاويل اوسع والثالث اي كون افعال العبد من قدرته
وحده بان لايكون العبد في خلقه مدخل اصلا فهو كالجماد مذهب الجبرية فهم جعلوا كالسوفسطائية
في الحكم لان كل منهما ينكرون البداهة اذ كل صبي وبليد يعلم الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية
فان الطفل لو ضربه غيره بحجرة فانه يذم الرامي ويشكي عنه لا من تلك الحجرة ولولا علمه الضروري بكون
الرامي فاعلا له دون الحجرة لما استحسن ذم الرامي منه بل هو حاصل في البهائم ايضا كقول
ابي الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حماره اذا اتيت به الى جدول كبير يطفر عنه
وان اتيت به الى جدول صغير عبر عنه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر ولم يعلم بشر الفرق
بينهما والرابع اي كون افعال العبد بقدرة الله وكسبه مذهب الاشاعرة وهم توابع
الحسن الاشعري مقتدى اهل سنت عنده ليس لقدرة العبد تاثير في افعاله بل الله تعالى
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرته واختيارا فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا
واحداثا ومكسوبا للعبد وهذا القدر يكفي للتكليف واستدلوا عليه اي على اثبات هذه المسلك بوجوه
الاول بانه اي العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ لا يتصور الايجاد بدون
العلم بالموجد بفتح الجيم ولكنه ليس اي في اكثر الاوقات يصدر عنه اي عن العبد الافاعيل
الاختيارية بلا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها الا ترى ان الماشي يقطع مسافة

ولا يعلم تفاصيل الاجزاء التي من المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم
مخصوص ولا يشعر بالاعضاء التي هي مخارجها والثاني بانه اي العبد الذي كان موجدا
لفعله اذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت وخالقه الباري اراد سكونه اي سكون
ذلك الجسم فيظهر الفساد بل يلزم المحال لانه ان وقع المرادان جميعا او لا يقع شيء منهما فيهما
اجتماع النقيضين وارتفاعهما وكلاهما مستحيلان وان وقع احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح
والثالث بانه اي العبد لو كان موجدا لافعاله لم يصح الشكر من العبد لمخالفه والرابع بان الادلة
السمعية وهي الآيات والاحاديث تدل عليه اي على مرامهم وهو كون افعال العبد
من مقدوره تعالى كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء وقوله تعالى قل الله خالق كل شيء وقوله تعالى
فعال لما يريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اجيب اي اجاب الامامية والمعتزلة من تلك الادلة
الاول بان الايجاد اي ايجاد الفعل لا يستلزم الا العلم الاجمالي وهو حاصل في الصورة المذكورة
والثاني بانه يقع الاجتماع اي في اجتماع ارادة المخلوق تحريك جسم وارادة خالق السكون يقع مراده
اي مراد الخالق لكون قدرته اقوى من قدرة المخلوق والثالث بان الشكر وهو في اللغة فعل يشعر
بتعظيم المنعم سواء كان باللسان او بالقلب او بالجوارح وبالاصطلاح صرف العبد جميع ما انعمه الله تعالى
فيما خلق لاجله انما هو على توفيقه اي شكر العبد لله تعالى ليس على افعاله الاختيارية بل على
اقداره وتمكينه على تحصيل اسبابها والرابع بانها اي السمعيات كلها معارضة بادلة اي الادلة التي

تمسک بها الاشعری واتباعه مناقوله بان الفعل قد یستند الی ما له مدخل فی الجملة ولا شک

ان الله تعالی مبدء لجمیع الممکنات فهذا جاز اسناد کل شیء الیه او معارضة ای الادلة السماعیة

معارضة بمثلها ای بالادلة التی استدل بها الامامیة والمعتزلة وای جاس وهو کون افعال العبد واقعة

بمجموع القدرتین قدرة العبد وقدرة خالقه باشتراک مذهب ابی اسحاق من علماء اهل السنة وعنده بتعلق

باصل الفعل کلا القدرتین والقاضی ابو بکر من تبع الیه ذهب الی انها بمجموع لکن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة

العبد بکونه طاعة ومعصیة وسخافته ظاهرة لان الباری علی هذا یکون شریکا غالبا ولا ینبغی للشریک

الغالب ان یظلم علی الشریک الضعیف فاین الوعید والتهدید والجواب الذی یظهر عند التامل فی اقوال اصحاب هذه المذاهب

ان الباری الذی کان بریا من کل وجه علة لکل ای لکل موجود سواء کان بواسطة الوسائط والالات

کما قال الحکماء والامامیة والمعتزلة او بلا واسطة کما زعمه الاشعری وامثاله فمن نظر نظر الباطن البعید الی

اسبابه ای اسباب الفعل من القدرة والارادة التی کانت فی الاصل من الله وعند وجودهما الفعل واجب

وعند عدمهما ممتنع قال الفاعل هو الله لانه تعالی موجد القدرة والارادة فی العبد ومن نظر نظر الظاهر

القریب الی الفعل ای الی حرکاته وسکناته زعم انه من قدرة العبد وفعله قال الله الفاعل هو العبد فاذن الاختیار

الذی هو للعبد بسبب حصول القدرة والاختیار فی ذاته والاستناد ای استناد الفعل الذی یصدر من العبد

الی الجون الذی هو موجد للعبد وموجد للفعل فی العبد لان الذان لا منافاة بینهما ای بین اختیار العبد فی فعله

واستناد فعله الی الباری عز اسمه فانکشف غطاء الخفاء عن قول الی ائمة الطاهرین امامنا مولانا علی ابن ابی طالب

صلواة الله وسلامه

بل عند القدریة ایضا لان الاختیار والتفویض ایضا من عند الله
فیها سبحانه من اسبابه وجود الفعل فعل العبد من عند الله ومن جملة
علل الفعل واسبابه وجود نفس العبد ایضا فکما ان الموجد لوجود
زید مثلا انما هو الله الواحد العدد بالاتفاق مع ان اباه وامه
من جملة علله واسبابه المستندة الی الله وجوه کلها من جملة
فعله ایضا هو الخالق الواحد وقدرته وارادته من جملة
اسبابه المستندة الی الله وجود الفعل فتدبر ١٢

صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين لا جبر بأن يكون العبد مجبوراً محضاً كالجماد ولا تفويض بأن يكون فعله مع اسبابه
ووسائطه كلها من عند نفسه لا مدخل في وجوده ووجود وسائطه لله تعالى بل الامر الحق امر بين الامرين اي الجبر والاختيار
وهو ان العبد خالق لفعله بالاختيار وقدرته مخلوق لخالقه الباري فليس في الدهر خالق سواه جل شانه
سواء خلق بالذات او بواسطة سبب من الاسباب وطابق به اي بقول الامام عليه السلام ما قاله رئيس الحكماء
الراسخين اعني شيخ الرئيس ابا علي بن سينا الانسان مضطر بصورة المختار اي ظاهر حاله
ان افعاله الاختيارية من عند نفسه لكن لما كان اختياره بالفعل والترك من عنده تعالى بمقتضى القدرة
وهذا الاختيار اليه اشار الحافظ الشيرازي بالفارسية — در ميان قعر دريا تخته بندم كرده
باز ميگوئي كه تر دامن مشو هشيار باش — فسقط اي اندفع من التقرير الاعتراض المشهور بلزوم تعدد
المؤثر اذا كان الفعل من العبد لانه تعالى ح مؤثر للعبد والعبد مؤثر لافعاله او لزوم الجبر اذا كان افعال
العبد كلها من عند الله لا مدخل للعبد فيها ووجه السقوط ظاهر لكن بقي الاشكال في المثوبات اي موجبات
الثواب كالعبادة والطاعة والعقوبات اي اسباب العقوبة والعذاب كالزنا وشرب الخمر
الواردة فيها الوعد والوعيد في الآيات الكريمة والاحاديث النبوية فان فعله اي فعل العبد وان كان مترتبا
على ارادته واختياره الا ان ارادته للفعل او تركه او ارادة ارادته وهلم جرا الى غير النهاية كلها ممكنات
حادثات مجعولات لا منه اي ليست من العبد بل من جاعل آخر فمن اين له استحقاق المثوبات وما فائدة
التكليف حاصله لما لم يكن للعبد اختيار في العبادة والمعصية فلا يصح الثواب والعقاب ولا يفيد التكليف لهذا

الاحاديث

محصله ان الانسان افعاله اختيارية واختياره اضطراري لانه لما كانت افعاله بواسطة الامكان محتاجة الى القدرة والارادة كذا القدرة والارادة ايضا ممكنة محتاجة الى المرجح ۱۲ منه

الى فمع هذه الاشكال ذهب الاشاعرة الى ان حسن الافعال اى افعال العبد بمناط للثواب والمدح وقبحها اى كون الافعال
موجبا للعقاب والذم شرعيا بان لا حكم للعقل بحسن شىء ولا قبحه بل الحاكم بذلك هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه
فهو قبيح حاصله انه ليس العقل منشا لحسن وقبح حلاوة بان للسجود للشيطان والسجود للرحمن فى نفس الامر لا بين الصدق والكذب
الا ان الشارع اوجب هذا او حرم ذاك فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع ومعنى قبحه كونه منهيا عنه بالى عند العقل اى كل عاقل
يعلم بالضرورة ان الصدق حسن والكذب قبيح سواء كان هناك شرع ام لا والعقل يفرق بالضرورة بين من احسن اليه وبين من اساء
ويحكم بمدح الاول وذم الثاني ويتفرع عليه المفاسد مثل انكار عدالته تعالى وصدور القبيح عنه وانفكاك الثواب
عن العبادة والعقاب عن العصيان وغير ذلك مما فصل فى مطولات اجاب عنه المحققون من الامامية والحكماء
تبعهم من رؤساء اهل السنة بان الخير وهو ما ينتفع به احد والشر وهو ما يتضرر به احد ليسا من اثار الفاعل
بان يخلق الخالق بعض الشىء خيرا فى نفسه وبعضه شرا فى ذاته بل من اثار القابل اى المحل القابل له كالادوية الترياقية
والسمية فانما يظهر اثارها فى ابدان شاربيها وامزجتهم بان يكون بعض الادوية لبعض الامزجة نافعة وبعضها ضارة
فليس نحو النفع والضرر من لوازمها بل من لوازم طبع شاربيها كما قال بعضهم بالفارسية قطرهٔ نیسان در دهان
صدف در ابدار است و در دهان مار زهر مردم آزار فكما ان الطبيب قد يامر المريض بدواء وينهاه عن غذاء
فانما امره ونهيه فى الحقيقة كشف وبيان للمريض بان هذا الدواء مصلح لمزاجك وان ذلك الغذاء مفسد لمزاجك
كذلك الشارع فى الطب الروحانى يامر بالعدل والاحسان وينهاه عن المنكر والبغى فانما امره ونهيه فى
الحقيقة كشف للمكلف عن لوازم طبعه الداعى بالعدل والاحسان والمنكر والبغى فالثواب والعقاب من اثار

لمحقق الطباطبا

لمقتضى الطبايع اى لوازم للوازم الماهيات انما يترتبان على المباشر المستحق لهما باختياره وارادته بذا معنى
قول البعض اليوم فان من يحكم علينا اى انما الحكم والتكليف علينا بحسب استعدادنا اللازم لنا قيل فى الجواب
ان مخلوقه تعالى على قسمين الاول ما هو خير محض لا شائبة فيه من قصور وفتور ولا يشتمل على شر اصلا ولا يمسه فساد
ولا اختلال والثانى خير مشوب بشر اى ما يشتمل على خير كثير وينطوى على شر قليل كالعالم العنصريات لان الخير قد
لا ينتظم الا بشر فالمفيض الفياض بكمال فيضه اوجد الشر لانتظام ذلك الخير والاستكمال فان من لاحظ النظام الوجود بحسب
جملة النظام لم يجد فى الوجود ما يصح ان يطلق عليه الشر مطلقا لهذا قال عز اسمه بيدك الخير وعلم الشارع بانتساب الخير
الى الحق وانتساب الشر الى نفوسنا ولله در الحافظ الشيرازى رح حيث قال بالفارسية گناه اگرچه نبود اختيار ما
حافظ تو در طريق ادب باش وگو گناه من است نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا والحق فى الجواب
انه تعالى اودع فى سريرة الانسان اى طبيعته قوة المعرفة اى الادراكات الكلية والجزئية بها اشابه بالمجردات
اى العقول والملائكة وقوة الغضب والشهوة بهما ناسب السباع والبهايم واعطاه القدرة التى يتعلق بالضدين
والارادة المرجحة المخصصة بطرف عن طرف واوقعه بسبب هاتين القوتين فى معرض التنازع والتخاصم بان يجلب القوة
الادراكية الملكية الى العقول المجردات بالتنزه والتقدس ويجذب القوة الغضبية والشهوانية الى البهيمية والسبعية بالتموه والتدنس
فارسل الرسل وانزل الكتب ليفرقوا بين الخير والشر اى ليعلموهم مسلك الخير والشر ويامروا بالاخذ بهما اى بالخير
وينهوا عن الاخر اى عن الشر فلو لم يتحقق اى لم يظهر تصديق قول الشارع فى بعض المواد اى فى دعوة بعض الاشخاص
كتاثير دعوة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى طباع ابى جهل وابى لهب مثلا لاعوجاج قريحته اى لسبب سوء قلبه وكدورة طبعه

فى البعض درجث ذكر بحر
وصل لذن المعتقد بالذات
والشر معتقد بالعرض اذ
لا يوجد شر خير ما لم يتضمن
جزا الكليا ١٥ منه

او لغلبة قوة غضبية وشهوانية اي بسبب تسلط القوة الغضبية السباعية والقوة الشهوانية البهيمية على القوة المدركة الملكية لا يلزم
منه الاستدراك اي لا يلزم منه استدراك مطلق التكليف كما ان المطر الذي انزل من السماء على قانون الحكمة
لانتفاع الارض عنه لا تنتفع عنه ارض خبيثة المراد بها ارض لا ينبت فيها نباتا حسنا طيبا قيل العقاب جور
اي ظلم كيف ينسب الى الباري تقريره لما ثبت ان افعال العبد كلها من الباري فعصيانه الصادر من العبد وان كان صادرا
عنه بمشيته تعالى وارادته فكيف يعذبه على ما ظهر منه واوجده تعالى في نفسه او خلقه بيده اقول ليس حقيقة العذاب
ما ادركه اي زعمه القائل من كونه انتقاما اي انتقام عصيان العاصي منه اي من الله تعالى شأنه بل هو اي العذاب
اثر للعصيان حاصل الجواب ان العاصي بمنزلة المريض وعصيانه بمنزلة الاغذية الفاسدة والسيئة الحاصلة منها في القلب
كالاخلاط الردية والحكيم المطلق بمنزلة الطبيب الحاذق فكما يترتب الوجع والالم على مخالفة قول الطبيب من غير ان يكون
للطبيب من المريض خصومة وارادة انتقام كذلك الالام الاخروية تتفرع على عدم امتثال احكام الالهي من غير ان يريد
الله في حقه ظلما وانتقاما لما قال عز اسمه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الا ففي هذا الجواب
بحث وهو ان هذا اي ما قلت لا يتعقل الا في العذاب الروحاني لان حب المال والبنين وزينة الحيوة
الدنيا يستلزم الالام لوازم المفارقة عنه اما في العقاب الجسماني الذي نطق عليه الشريعة اي الآيات البينات
والاحاديث المتواترات فيستعد لانا لا ندرك لزوم الحيات اي لحوقها والعقارب والاغلال والسلاسل في القبر
على ترك الامر اي ترك ما اوجب علينا الشارع واتيان النهي اي فعل ما حرم علينا الشارع لانه
على تقدير انكار الآيات والاحاديث الواردة على عذاب القبر وعلى العقاب الجسماني على ظاهرها يمكن ان يكون

في اجمال السيئة

بالاعمال السيئة التي وقعت في هذه النشأة من الكفر والزندقة والفسق والفجور وفي الحياة والعقارب التي تترتب
بعد الموت في القبر او في النشأة الاخروية لنزوم ومناسبة لا يحوم حومها عقولنا ولا يحول حولها ادراكنا لا ان
ادراك اللازم لكل شيء او تعقيبه ليس بلازم لنا لانا لا نعلم الا ما علمه تعالى واعطانا قوة ادراكه لقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وما اوتيتم
من العلم الا قليلا لجذب المقناطيس للحديد بخاصية كما ان جذب الحديد للمقناطيس لا يدرك لمه عقولنا كذلك لزوم الجنة
والعقوبة للسيئة لا يحول حوله ادراكنا ويجب على العاقل ان يعتقد لبقراط وجالينوس وغيرهما من الحكماء على خواص الادوية
بدون ادراك لمها لكون التحصيل جاريا وتقمويا تسهيلا كيف بقول المخبر الصادق في آثار الاعمال وخواصها بان تكون
الاعمال السيئة لازمة للعقوبات الدنيوية والعذاب الاخروي والاعمال الحسنة للمثوبات في هذه النشأة والثواب في النشأة
الاخروية ان قلت كيف يمكن لذلك اي اذا كان العذاب من اللوازم السيئة فان العفو من الله والشفاعة من رسوله
لان الالم لما كانت من لوازم العصيان فلا ينفك عنه قلنا ان الالم اي العذاب لازم للهيئة الردية الراسخة من المعصية
لا لنفس العصيان فيمكن عدمها اي عدم رسوخ تلك الهيئة الردية لفقدان شرط اي بعض شروطها او لطريان عمل اي
لطريان عمل صالح يزيلها اي ينفي تلك الهيئة عقيبه تترتب عليه آثاره اي العفو من الفرح والسرور او الحور والقصور كما نطق
عليه القرآن لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على هذا اي مرتب آثار العفو والشفاعة
على المعصية مع كونها من مشية الله فقد تقسيم القضاء والمشية بان يقال القضاء والمشية على قسمين احدهما
قضاء مبرم ليس فيه شائبة شبهة وتعليق بسبب وشرط وثانيهما قضاء معلق كلا علاقة على سبب وشرط فان وجد السبب
يتعلق مشية بفعل الوعيد وان لم يوجد لم يتعلق اليه اشار الامام ابو الحسن ان الله اراد من شيطان وشيئ اراد احتم

وارادة عزم تنهى ولم يشأ ان يامر وهو الابتلاء او ما رايت انه نهى آدم وزوجته بان يأكلا من الشجرة وشاء

ذلك ولو لم يشأ ان يأكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله وامر ابراهيم بذبح ولده ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء

لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله تعالى وقد يفرق بين امر الله ومشيته بان الله قد يامر ولا يكون مراده

اى لا يتعلق به مشيته وارادته فلا يظهر وقد ينهى عنه ويكون مراده فيتعلق به مشيته وارادته فيظهر وهذا الحكم

لمصلحة يحيط بها علمه تعالى الا ترى ان السيد قد يامر عبده بشيء ولا يريده منه الامتحان صدقه او لبيان

تفاوته ومنشأ الثواب والعذاب هو الثاني اى ما يكون على طبق مشيته وارادته دون الاول

اى ما يكون بامره اعدل الشهود عليه ما روي عن ابي عبد الله جعفر الصادق صلوات الله وسلامه عليه

ان الله يامر ولم يشأ وشاء ولم يامر امر ابليس ان يسجد وشاء ان لا يسجد ولو شاء لسجد ونهى آدم

ان اكل الشجرة وشاء ان يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل عن سلمان الفارسي قال امير المؤمنين الاعمال

ثلثة فرائض وفضائل ومعاصي اما الفرائض فبامر الله وبرضائه وبقضائه ومشيته وعلمه اما الفضائل

فليست بامر الله وبرضائه لكن بقضاء الله وقدره ومشيته وعلمه ثم يعاقب عليها هذا ما تيسر لي في هذا

المقام وسمح به خاطري في تحرير المرام الحمد لله الموفق للاتمام ربنا لا تزغ قلوبنا بعد الهداية اى

بعد اذ هديتنا الازاغة كردانيدن كسى را از راه وهب لنا من لدنك منشأ ثواب الدنيا والآخرة اى في

منشأ فلاح الدنيا وهو الايمان والطاعة وغير ذلك من اعمال الفرائض والفضائل ومنشأ نجات الآخرة

وهو الخاتمة بالخير والتوبة قبل الرحيل وثمراتها السكينة في روضة المقبرة والجنة عند الحشر مع الائمة الطاهرة عليهم التحية

والمعوذة في اعرفات

والمعوه في عرصات القيامة والاستراحة في رواق الجنة الآن الآن قد شرعت في شرح القسم الاول
من رسالتنا الجواهر الزواهر في اوائل الربيع الآخر من الحادي عشر بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية
عليه التحية وسافرت قبل الاختتام وبعد ان رجعت في مدة يسيرة تيسر لي الاتمام وكان القسم الثاني مطروحا
في زوايا الخمول ومنسوجا عليه عنكبوت الذهول حتى رأيت تلامذتي التمسوا مني واحدا بعد واحد حينا غب حين
لاشرح المهم منه تالي القسمين واوضح لهم الغث من السمين وارفع عن وجوه المعاني غشاوة الشبهة والشين فاخذت
في شرحه بعض الايام من شهر رمضان الذي ينسلك في السنة الثاني عشر فجاء في زمان قليل بعون الله
المبين كما شاهده في المتن يشرح به الصدور ويجلو الرين ويثلج به الفؤاد ويقر العين فحمدت الله حمدا كثيرا
على ما تيسر لي هذا الحسن ارجو منه ان يجعله منظورا لانظار الاذكياء ومحفوظا عن عيون الاغبياء
مصونا عن طرح الحمقاء وجرح السفهاء واسال منه ان ينفع به كل تلامذتي واخواني واولادي سيما نور
حدقتي ونور حديقة مهجتي ابو علي امين الدين حسن المشتهر بالسلطان الحسن المحمدي اطال الله عمره وعلمه و
زاد قدره وسلطانه ونور بنوره وجوه عيني وزين بعينه سمات عيالي اللهم تقبل مني هذا الدعاء انت مجيب دعوة
الداعي وانت معطي الخيرات على كل شيء قدير الا يا ايها المحصلين جزاكم الله جزاء المحسنين انظروا فيه بعين الانصاف
واعرضوا عن الاعتساف فان تجدوا فيه الخطاء والنسيان فصححوه لان النسيان من لوازم غريزة الانسان
ومن ميراث ابي البشر عليه الرضوان ونعم ما قيل   من چون بخرابات جهان پاک برآیم   آلوده برون از قفس [illegible]
وهو حسبي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير قد فرغت من هذا التاليف في [illegible]

تم من هذا التاليف في يوم الاحد الحادي والعشرين من الشهر الشوال المعظم المنسلك في السنة الحادية عشر بعد

[illegible]

المائتين والالف من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله اجمعين